Von und die Schöpfung

Bibliothekarin

1.2.29

LIBRARY OF THE THEOLOGICAL SEMINARY

PRINCETON, N. J.

BT 695 .G872 1910
Gutherlet, Constantin, 1837-
1928.
Gott und die Sch"opfung

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 2 - 1929
THEOLOGICAL SEMINARY

Gott und die Schöpfung

Begründung und Apologie der christlichen Weltauffassung.

Von

Dr. Konstantin Gutberlet,

Domkapitular und Professor.

Mit kirchlicher Druckgenehmigung.

Regensburg 1910.

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg.

Imprimatur.

Fuldae, die 20. Decembris 1909.

Dr. Guil. Arenhold,
Vicarius Episcopi generalis.

Imprimatur.

Ratisbonae, die 4. Januarii 1910.

M. Huber,
Vic. Gen.

M. Münz,
Secr.

Vorwort.

Der vorliegende Band schließt sich unmittelbar an „Gott der Einige und Dreifaltige" an. Es wird nun Gott in seinen Werken betrachtet, nachdem in der früheren Schrift das göttliche Wesen an und für sich und das innergöttliche Leben behandelt wurde. Damit berührt sich die gegenwärtige Schrift mit dem inzwischen erschienenen „Kosmos".[1])

Dieses letztere Werk gibt eine natürliche Schöpfungsgeschichte, „Gott und die Schöpfung" behandelt die biblische bezw. die christliche Kosmogonie. Insofern dieselbe auch philosophisch begründet wird, trifft sie vielfach mit der natürlichen Kosmogonie zusammen. Aber der Natur der Sache nach ist der Inhalt im großen nicht derselbe. In der natürlichen Kosmogonie wird die materielle Welt und die unvernünftige Kreatur, ihr Ursprung und ihre Entstehung behandelt; in der biblischen wird vorzüglich der Mensch zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, seine Erschaffung, sein Urstand, seine Erhebung zur übernatürlichen Gottesgemeinschaft, sein Fall und die dadurch herbeigeführte Erbschuld.[2]) Daran schließt sich dann noch ein Abschnitt über die rein geistigen Wesen.

[1]) Paderborn 1908.

[2]) Eine natürliche Schöpfungsgeschichte des Menschen gibt unsere Schrift: „Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung", 2. Aufl., Paderborn 1903.

Im Kosmos wird die monistisch-evolutionistische Weltbildung bekämpft, um so die theistische zu begründen; hier wird dagegen die Existenz Gottes vorausgesetzt und nur vorübergehend beim Nachweis des Ursprungs der Welt durch Schöpfung, und bei der Widerlegung einer ewigen Materie wird nochmals die theistische Weltauffassung zur Geltung gebracht.

Eine spezielle Frage mußte in beiden Werken behandelt werden: die Leiden der Tiere. Das ist ein Punkt, der den Ungläubigen einen Anhaltspunkt zu den heftigsten Angriffen auf die Weltregierung, und also Waffen gegen den Glauben an einen persönlichen Gott an die Hand gibt, aber auch manchen Gottesgläubigen zum Gegenstand der Versuchung wird.

Um diese Schwierigkeit gründlich zu beseitigen, habe ich die Möglichkeit offen gelassen, daß den Tieren ein Ersatz für ihre schweren Leiden geboten werde, was freilich nur denkbar wäre, wenn die Tierseele im Tode nicht untergeht. Man hat mich mißverstanden, wenn man mir einen Widerspruch gegen die scholastische Philosophie vorgeworfen hat. Ich habe weder die Unsterblichkeit der Tierseele noch ihre Substantialität positiv behauptet. Mein Standpunkt ist vielmehr folgender: Wenn wirklich ein Widerspruch mit der Güte und Vorsehung in dem Untergange der Tierseele liegt, dann muß letzterer als ein bloßes Philosophem aufgegeben werden. Denn die gütige Vorsehung ist feststehendes Dogma. Dieses Philosophem kann aber eigentlich nur als philosophische Meinung ausgegeben werden; denn auch christliche Philosophen leugnen den Untergang der Tier-

ſeele, leugnen die unvollendeten Subſtanzen der Scholaſtiker. Auf dieſem Standpunkte ſtehe ich nicht, ſondern ich ſage: auch wenn die Tierſeele ohne Körper natürlicherweiſe nicht exiſtieren könnte, muß ſie Gott erhalten, ſollte ihr Untergang mit der Güte Gottes unvereinbar ſein.

Fulda, Weihnachten 1909.

Der Verfaſſer.

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/gottunddieschopf00guth

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III

Erstes Kapitel.
Die Erschaffung der Welt.

Biblische und naturwissenschaftliche Kosmogonie 1
A. Der Schöpfungsbericht der Genesis 3
B. Der naturwissenschaftliche Schöpfungsbericht 6
C. Verhältnis des biblischen zum natürlichen Schöpfungsbericht . 10
Die Welt ist von Gott aus nichts erschaffen 55
Die Erschaffung ist das ausschließliche Werk Gottes 81
Die Welt ist in der Zeit von Gott erschaffen worden 95
Der Zweck der Schöpfung 106
Die Erhaltung der Welt 117
Die Regierung der Welt 127
Die Vorsehung und das Leiden 149
In cruce salus 161

Zweites Kapitel.
Die Erschaffung des Menschen. 170

Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde 193
Die Erschaffung des Weibes 202
Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele 208
Das menschliche Kompositum 210
Einheitlicher Ursprung des Menschengeschlechtes 219
Eine oder mehrere Ursprachen? 248
Die Einheit des Menschengeschlechtes ergibt sich aus der unbegrenzten Fruchtbarkeit [1]) der Rassenbastarde 283

Drittes Kapitel.
Der Urstand des Menschen. 289

Begriff des Übernatürlichen 295
Der Urzustand des Menschen war der übernatürliche Gnadenstand 313

[1]) So zu verbessern in der Überschrift!

Seite
Adam war frei von der Begierlichkeit 315
Der erste Mensch besaß ein hohes Wissen 319
Der erste Mensch war Leiden und dem Tode nicht unterworfen . 328
Die Ausstattung des ersten Menschen war eine übernatürliche . 330
Die Möglichkeit des reinen Naturzustandes 343

Viertes Kapitel.
Der Sündenfall und die Erbsünde.

Die Sünde Adams 345
Die Erbsünde 349
Über das Wesen der Erbsünde 360
Die Erbsünde besteht nicht in der Begierlichkeit 364
Ist das Dogma von der Erbsünde ein eigentliches Geheimnis? . 367

Fünftes Kapitel.
Von den Engeln.

Die Existenz der Engel 398
Die Engel sind reine Geister 401
Wann wurden die Engel erschaffen? 407
Die Erkenntnis der Engel 407
Der Wille des Engels 417
Verhalten des reinen Geistes zum Raume 421
Die Sprache der Engel 428
Die Zahl und Ordnungen der Engel 433
Die heiligen Schutzengel 441
Motive zum Vertrauen auf den heiligen Schutzengel 449
Der Urstand der Engel 456
Die Prüfung der Engel 458
Der Fall der Engel 461
Die Verstocktheit des Teufels 464
Aufenthalt der bösen Geister 466
Die Besessenheit 468

Erstes Kapitel.

Die Erschaffung der Welt.

Biblische und naturwissenschaftliche Kosmogonie.

Einen sehr anschaulichen Schöpfungsbericht bietet uns die Heilige Schrift in dem „Sechstagewerke“. Die Behandlung des Hexaemeron, d. h. des auf sechs Tage verteilten biblischen Schöpfungsberichtes (Gen. 1) kann sich auf einen dreifachen Standpunkt stellen. Man kann *erstens*, die Göttlichkeit der heiligen Geschichte vorausgesetzt, den reinen exegetischen Zweck verfolgen, ein genaues unumstößliches Verständnis des biblischen Sechstagewerkes zu ermitteln, sei es, daß man dabei nur die dem heiligen Texte immanenten hermeneutischen Regeln anwendet, sei es, daß man auch die Ergebnisse der Naturforschung, welche sich mit der göttlichen Urkunde zu berühren scheinen, in Berücksichtigung zieht. Man kann aber auch *zweitens* ein bloß apologetisches Interesse an dem Hexaemeron haben und die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift gegen die von seiten der Wissenschaft erhobenen Einwürfe zu verteidigen suchen. Man kann endlich *drittens* in der Apologie so weit gehen, daß man aus den hierher gehörigen naturwisseaschaftlichen Resultaten eine Bestätigung der biblischen Daten beizubringen sucht.

Auf welchen von diesen drei Standpunkten sollen wir uns nun in dieser vorzugsweise apologetischen Abhandlung stellen? Der letzte ist von manchen wohl mit mehr Eifer als Besonnenheit vertreten worden, zu einer Zeit, wo die naturwissenschaftlichen Resultate noch nicht so weit ins Detail eingegangen waren, um sie, wie bereits geschieht, gegen die biblische Darstellung ins Feld zu führen. Wir behaupten keine prinzipielle Unmöglichkeit der Bestätigung der Heiligen Schrift durch wissenschaftliche Forschun-

gen: tatsächlich haben manche historische Angaben der Heiligen Schrift durch die Entzifferung der Keilschriften und Hieroglyphen eine schlagende Rechtfertigung gefunden; und in ähnlicher Weise wäre es nicht undenkbar, daß die eine oder andere Angabe der Bibel, wie z. B. das Stillstehen der Sonne über Gabaon, das Erscheinen des Sternes über der Krippe des Erlösers von einem fortgeschrittenen Stadium der Astronomie ihre Bestätigung und naturwissenschaftliche Deutung erhielten. Jedoch in Bezug auf das Sechstagewerk sind wir nicht gerade in der Lage, aus der Paläontologie oder Geogonie eine Bestätigung des biblischen Berichtes wenigstens im einzelnen und ohne Widerspruch beizubringen.

Ähnliches müssen wir vom erstgenannten, exegetischen Standpunkte sagen. Schon seit dem heiligen Augustinus ist die Auslegung des 1. Kapitels der Genesis strittig und ist in jetziger Zeit noch mehr Gegenstand der verschiedensten Meinungen geworden. Das kann nun freilich nicht hindern, eine Exegese zu versuchen, und ist ein solcher Versuch für jeden notwendig, der von irgend welchem Standpunkte aus das Sechstagewerk betrachtet. Doch ist eine speziell exegetische Behandlung zu sehr Fachsache, als daß wir an dieser Stelle uns in dieselbe einzulassen brauchten. Es wird aber auch, wenn wir uns auf den zweiten Standpunkt, den der passiven Verteidigung, stellen, durchaus nicht nötig sein, eine exegetische Auffassung des Kapitels über allen Zweifel gestellt zu haben.

Es soll darum im folgenden unsere Aufgabe sein, darzutun, daß zwischen einer jeden vernünftigen Auslegung des Hexaemerons und den sicheren Ergebnissen der Naturwissenschaften nicht der mindeste Zwiespalt besteht. Bei dieser Fixierung unserer Anfgabe können wir zu einem unanfechtbaren Resultate gelangen, das von jedem zugestanden werden muß, mag er im übrigen sich den Bericht der Genesis deuten, wie er will, und mag er sich über die Entstehung der Welt, der Erde und der Organismen eine Meinung gebildet haben, wie er will. Denn das müssen wir mit allem Nachdrucke gleich im Anfange betonen und in dem ganzen Verlaufe der Darstellung stets gegenwärtig behalten, daß wenn die Heilige Schrift im

Widerspruch mit den Naturwissenschaften stehen soll, man einerseits nur gesicherte Resultate der letztern einer allen Regeln der Hermeneutik entsprechenden Auffassung des Bibeltextes entgegenstellen darf.

Können wir somit auch dem Leser nicht eine neue, interessante Auffassung in Aussicht stellen, so erreichen wir durch unsere Methode den weit größeren Vorteil, daß wir einerseits eine Übersicht über die gangbaren Meinungen und den jetzigen Stand der Frage geben, anderseits alle brauchbaren Elemente gegen den gemeinsamen Feind vereinigen.

Um dem Leser die Vergleichung zu erleichtern, lassen wir den biblischen Text zunächst folgen.

A. Der Schöpfungsbericht der Genesis.

Kap. I. 1. „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde.

2. Aber die Erde war wüst und leer, und Finsternis war über dem Abgrund, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.

3. Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.

4. Und Gott sah das Licht, daß es gut war, und schied das Licht von der Finsternis.

5. Und er nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht; und es ward Abend und Morgen, ein Tag.

6. Auch sprach Gott: Es werde eine Feste in der Mitte des Wassers und sondere Wasser von Wassern.

7. Und Gott machte die Feste, und sonderte die Wasser, welche unter der Feste waren, von denen, so über der Feste waren. Und also geschah es.

8. Und Gott nannte die Feste Himmel, und es ward Abend und Morgen, der zweite Tag.

9. Es sprach aber Gott: Es sammle sich das Wasser, so unter dem Himmel ist, an einen Ort, und es erscheine das Trockene! Und also geschah es.

10. Und Gott nannte das Trockene Erde und die Sammlungen der Wasser nannte er Meere. Und Gott sah, daß es gut war.

11. Und er ſprach: Es ſproſſe die Erde Gras, das grünet und Samen macht, und Fruchtbäume, die da Frucht tragen, nach ihrer Art, in denen ſelbſt ihr Same ſei auf Erden! Und alſo geſchah es.

12. Und die Erde ſproßte Gras, das grünet und Samen trägt nach ſeiner Art, und Bäume, die da Frucht tragen, die alle ihren Samen haben nach ihrer Art. Und Gott ſah, daß es gut war.

13. Und es ward Abend und Morgen, der dritte Tag.

14. Es ſprach aber Gott: Es ſollen Lichter werden an der Feſte des Himmels, zu ſcheiden Tag und Nacht, und ſie ſeien zu Zeichen und zu Zeiten, und zu Tagen und zu Jahren;

15. damit ſie ſcheinen an der Feſte des Himmels und erleuchten die Erde! Und alſo geſchah es.

16. Und Gott machte die zwei großen Lichter, — das größere Licht, zu beherrſchen den Tag, das kleinere Licht, zu beherrſchen die Nacht — und die Sterne.

17. Und er ſetzte ſie an die Feſte des Himmels, daß ſie auf die Erde herableuchten,

18. und beherrſchen den Tag und die Nacht, und ſcheiden das Licht von der Finſternis. Und Gott ſah es, daß es gut war.

19. Und es ward Abend und Morgen, der vierte Tag.

20. Auch ſprach Gott: Es bringe hervor das Waſſer kriechendes Tier mit lebendiger Seele, und Geflügel über der Erde unter der Feſte des Himmels!

21. Und Gott ſchuf die großen Waſſerungeheuer, und jedes Weſen, das lebt und webt, das die Waſſer hervorbrachten nach ſeiner Arten, auch alles Geflügel nach ſeiner Art. Und Gott ſah, daß es gut war.

22. Und er ſegnete ſie, und ſprach: Wachſet und mehret euch, und erfüllet die Waſſer des Meeres; und die Vögel ſollen ſich mehren auf Erden!

23. Und es ward Abend und Morgen, der fünfte Tag.

24. Und Gott ſprach: Es bringe die Erde hervor lebende Weſen nach ihrer Art, zahmes Vieh und Gewürm und die Tiere der Erde nach ihrer Art! Und alſo geſchah es.

25. Und Gott machte die Tiere der Erde nach ihren Arten, und das zahme Vieh, und alles Gewürm der Erde nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war.

26. Und er sprach: Lasset uns den Menschen machen ...

Kap. II. 1. Also ward vollendet Himmel und Erde und all ihre Zier.

2. Und Gott vollendete am siebenten Tage sein Werk, das er gemacht; und ruhte am siebenten Tage von allen Werken, die er gemacht.

3. Und er segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er am siebenten ruhte von allen seinen Werken."

Dieser großartig einfache Bericht bietet an und für sich dem Verständnisse wenig Schwierigkeit, und wie man ihn jahrtausendelang nach seinem natürlichen Wortlaute auffaßte, so gibt es wissenschaftliche Erklärer, welche trotz der inzwischen hervorgetretenen Schwierigkeiten ihn ganz buchstäblich fassen zu müssen glauben.[1]) Augustinus war der erste, der aus rein äußeren Gründen von dem Wortlaut abgehen und eine idealere Bedeutung aufstellen zu können glaubte. Diese Gründe waren nun freilich nicht triftig; die Stelle Sir. 18,1: Creavit omnia simul durfte er nicht übersetzen: Gott schuf alles auf einmal, sondern: Alles zumal, und seine Rücksichtnahme auf die Manichäer, welche den Wortlaut des Alten Testamentes verunglimpften, durfte ihn nicht zu einer allegorischen Fassung verleiten, die zwar voll der tiefsten und erhabensten Gedanken ist,

---

[1]) Eine ganz neue Erklärung des Sechstagewerkes, welche mit einem Schlage alle Schwierigkeiten von seiten der Naturwissenschaft löst, gibt J. F. Thoene (Der biblische Schöpfungstag, Linzer Quartalschr. 1907, S. 58 ff.). Er nimmt den Ausdruck: Es wurde Abend, es wurde Morgen, nicht als ein einzelnes Ereignis. Nämlich nach jedem neuen Schöpfungsakt wird gesagt, daß nun Tag und Nacht aufeinander folgten. Dies geschah in der ganzen nun folgenden Zeitperiode, welche so lang sein kann, wie sie nur die Geologie verlangt. Er beruft sich auf Deuter. 18, 15: Prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi dominus, wo man auch die Gesamtheit der von Gott zu sendenden Propheten verstehen kann. Aber die gewöhnliche Meinung nimmt prophetam individuell, speziell versteht sie darunter Christus. Jedenfalls ist diese neue Erklärung sehr gewagt.

aber dem Texte nicht ganz gerecht wird. Darum ist der heilige Augustin auch nicht bei dieser Erklärung stehen geblieben.

Die mittelalterlichen Theologen haben nicht bloß diese Gedanken, die auch, z. B. die cognitio matutina und vespertina der Engel, unabhängig von der Auffassung des Schöpfungsberichtes ihre Wahrheit behaupten, sondern auch die ideale Deutung des Berichtes auf Augustins Ansehen hin insofern adoptiert, als sie dieselbe der buchstäblichen an die Seite stellen. Daraus können wir wenigstens das entnehmen, daß, wenn wir triftige Gründe hätten, den Text etwas freier zu interpretieren, wir nach dem Dafürhalten des großen Kirchenlehrers dazu vollkommen berechtigt wären.

Solche Gründe sind denn in neuerer Zeit mit großer Dringlichkeit an den Exegeten herangetreten. Wir besitzen neben dem biblischen einen natürlichen Bericht über die Schöpfung, der der Naturwissenschaft entnommen ist. Beide Berichte greifen so ineinander ein, daß man sich einer Vergleichung derselben nicht entziehen kann, beide erheben so nachdrücklich Anspruch auf Glaubwürdigkeit, daß es gefordert erscheint, eine kombinierende Ausgleichung beider zu versuchen.

B. Der naturwissenschaftliche Schöpfungsbericht.

Nach astronomischen, geologischen, paläontologischen und naturhistorischen Forschungen wird uns mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit in betreff der einzelnen Punkte eine Kosmogonie und Geogonie geboten, welche wir *schematisch* kurz so darlegen können.

Vor vielen Millionen Jahren waren Sonne, Planeten und Trabanten noch nicht isolierte Körper, sondern sie bildeten eine einzige homogene Masse im Zustande der höchsten Verdünnung, eine riesige, über das gegenwärtige Sonnensystem hinausragende, von West nach Ost rotierende Gaskugel oder einen einzigen ungeheuren Nebelfleck, wie sie nach Herschels Untersuchungen noch jetzt in den verschiedensten Formen als unregelmäßige, kugelförmige, elliptische, spiralförmige und ringförmige Gebilde in den verschiedensten Graden der Verdichtung ungemein zahlreich im Weltraume verbreitet sind. Diese Nebel

scheinen sich gegenwärtig noch in dem Bildungsprozeß zu befinden, welchen unser Sonnensystem bereits durchgemacht hat, und zusammen mit diesem, wie den unzähligen andern Systemen sich einstens in der sogleich zu beschreibenden Weise aus einem Welt-Urgasball abgesondert zu haben. Dadurch nämlich, daß die im weiten Raume zerstreute Materie in einem Zentrum sich verdichtete und die Bewegung derselben sich in Wärme umsetzte, entstand eine so hohe Temperatur, daß alle stofflichen Teile sich dissoziierten und das Ganze einen einzigen homogenen Nebel bildete. Da die einzelnen Teile desselben anziehend aufeinander wirkten und aus der Summe dieser anziehenden Kräfte das Bestreben aller Teilchen entstand, nach einem Mittelpunkte zu gravitieren, so mußte die Nebelmasse sich verdichten. Mit der zunehmenden Verdichtung des rotierenden Gasballs mußte nach den Keplerschen Gesetzen die Geschwindigkeit der Axendrehung zu nehmen, und infolgedessen die Zentrifugalkraft immer größer werden. Als sie bis zur Größe der Gravitation oder der Mittelpunktsanziehung beziehungsweise eben darüber angewachsen war, lösten sich da, wo die Geschwindigkeit der Drehung am größten war, also am Äquator des Gasballs, einzelne Teile los, welche infolge des Beharrungsvermögens ihre Bewegung von West nach Ost beibehielten und nun als freischwebende Ringe fortfuhren, in dieser Richtung um die zentrale Hauptmasse ihre selbständigen Bahnen zu beschreiben.

Während die Anziehung des Zentralkörpers groß genug war, um eine Zerstreuung der losgelösten Ringmassen in dem Weltraum zu verhindern, wirkten diese nach wie vor anziehend aufeinander und verursachten sich gegenseitig nach Maßgabe ihrer Umlaufzeiten Störungen in den Bewegungen; die Folge war, daß die Ringe zerrissen und ihre einzelnen Bestandteile als selbständige Massen unter dem Einflusse der gegenseitigen Anziehung ebenfalls die Kugelgestalt annahmen. Da die äußersten Teile der Ringe nach der Ablösung die größte Geschwindigkeit in der Richtung von West nach Ost, die inneren die kleinste Geschwindigkeit in eben dieser Richtung hatten, so mußten nach erfolgter Zerreißung die äußeren Schichten in dieser Richtung voraneilen und die nunmehr isolierten Gasbälle, die Pla-

neten, eine Axendrehung von West nach Ost annehmen, während ihre Bewegung um die zentrale Masse in derselben Richtung unverändert fortdauerte.

Derselbe Vorgang konnte auch an den isolierten Gasbällen infolge ihrer allmählichen Verdichtung sich wiederholen; es bildeten sich aus ihnen Ringe zweiter Ordnung, wie wir sie heute noch am Saturn sehen, und aus diesen ebenfalls zerreißenden Ringen kleinere Begleiter, die Monde oder Trabanten, welche wieder in derselben Richtung sich um ihre Axen drehen und ihre Planeten umkreisen mußten, wie diese selbst ihre Bahnen um ihren Zentralkörper, die Sonne, beschrieben.

Wendet man sich von dieser s. g. Kant-Laplaceschen Kosmogonie[1]) zur Entwicklung unserer Erde, so mußte ihr verhältnismäßig kleiner Gasball in dem kalten Weltraume schnell eine Abkühlung erfahren, wodurch die Stoffe von der schwersten Schmelzbarkeit, deren Verdunstung also bei hohen Wärmegraden erfolgt, zunächst tropfbar flüssig werden und im weiteren Verlaufe den festen Aggregatszustand annehmen und zwar zunächst an der der Ausstrahlung am meisten ausgesetzten Oberfläche. So bildete sich eine feste Erdrinde. Stoffe von leichterer Schmelzbarkeit gingen erst später in flüssigen und festen Zustand über und die schmelzbarsten bewahrten ihren gasförmigen Zustand am längsten, so daß einmal der Zustand eintrat, in welchem ein fester Erdkern von einem flüssigen Meere und dieses von einer Gasatmosphäre umgeben war. Natürlich war dieses Meer und dieses Luftmeer unserm Meerwasser und unserer atmosphärischen Luft sehr unähnlich, da in beiden zahllose Stoffe aufgelöst waren.

Diese chemische Beschaffenheit des Meeres trug wesentlich dazu bei, die durch fortgesetzte Ausstrahlung des flüssigen Kernes erhärtete Rinde außer den mechanischen Reibungen und Zerklüftungen auch chemisch zu verändern. In die durch Zusammenziehung der erkaltenden Rinde erstandenen Risse drang die Flüssigkeit ein, kam dabei in Berührung mit dem feurig-flüssi-

[1]) Diese Hypothese ist neuerdings vielfach modifiziert, z. T. ganz verworfen und durch andere ersetzt worden. Eine Kritik der verschiedensten Weltbildungstheorien geben wir in der Schrift: „Der Kosmos".

gen Kern, der seinerseits durch die Spalten hervorbrach und die Oberfläche mannigfach veränderte. Unter dem Einflusse dieser physikalischen und chemischen Prozesse bildeten sich die tiefsten, von Menschen beobachteten Urgebirge, der Granit und darüber deutlich geschichtete Silikatgesteine: Gneiß, Glimmerschiefer, Urtonschiefer. Während die Plutonisten dabei dem Feuer die Hauptrolle zuerkennen, nehmen die Neptunisten mit Verwerfung eines feurig-flüssigen Zustandes der Erde die Bildung jener Gesteine, da sie zum Teil Bestandteile von sehr verschiedener Schmelzbarkeit enthalten, aus einem wässerigen oder breiartigen Urzustande an.

In diesen Gebirgsmassen finden sich noch keine Überreste von Pflanzen und Tieren. Dieselben traten erst auf, nachdem die Erdoberfläche durch Einwirkung des Wassers und der Luft, durch Zerbröcklung und Verwitterung der Mineralien eine vegetationsfähige Beschaffenheit erhalten hatte. Die ersten Pflanzen und Tiere sind Meeresbewohner: Fukoiden und Farnkräuter, Polypen, Echinodermen, Brachiopoden, Zephalopoden, Krustazeen und selbst schon Fische. Auch die geologischen Bildungen dauerten fort. Durch Spalten und Risse dringen die Urgesteine aus dem Erdinnern heraus und bilden die ersten niederen Gebirge. Es entstehen Inseln mit Landpflanzen, namentlich ungeheure Mengen von Gefäßkryptogamen, welche das Material zu den Steinkohlenlagern liefern. Soweit reicht die paläozoische Periode. In der darauf folgenden mesozoischen Zeit bilden sich durch Fortsetzung jener Prozesse Berge und Täler entschiedener aus, das Wasser sammelt sich mehr in größeren Massen, es entstehen Kontinente. Es traten sodann höhere Tierformen auf, Reptilien und Säugetiere, höhere Pflanzenformen: Monokotyledonen und Spuren von Dikotyledonen, deren Arten aber jetzt nicht mehr existieren. Erst in der nächstfolgenden känozoischen Periode nähert sich die Flora und Fauna der unsrigen, auch die Unterschiede der Klimate machen sich bemerkbar. Ob auch menschliche Überreste dieser Periode angehören, ist zweifelhaft; jedenfalls nähert sich in der weiteren Entwicklung die Erde immer mehr der Gestalt, die sie seit geschichtlicher Zeit aufzeigt.

C. Verhältnis des biblischen zum natürlichen Schöpfungsbericht.

Wie ist nun dieser Schöpfungsbericht mit dem biblischen, mit dem er wenigstens dem ersten Anscheine nach so wenig Ähnlichkeit hat, in Einklang zu bringen?

Die Annahme derjenigen, welche behaupten, alle Formationen des Erdinnern mit ihren Versteinerungen seien so von Gott geschaffen, wie sie uns vorliegen, oder gar, die Versteinerungen seien gar nicht organischen Ursprungs, sondern lusus naturae, ließe allerdings den biblischen Bericht seinem vollen Wortlaut nach bestehen, aber sie ist so ungeheuerlich, daß man sie nicht weiter zu berücksichtigen braucht. Ähnliches gilt auch von der Meinung Scheuchzers, die Versteinerungen rührten alle von der Sintflut her. Man braucht bloß an das von diesem Arzte für einen Sintflutsmensch gehaltene fossile Reptil zu erinnern, um zu beurteilen, auf welche Kenntnisse sich diese Meinung stützt.

Die Versuche, welche eine wissenschaftliche Prüfung verdienen, kann man auf folgende Formen zurückführen:

1. Die einen verlegen das Sechstagewerk vor die geologischen Perioden.
2. Die andern nach dieselben.
3. Andere zwischen dieselben.
4. Wieder andere in dieselben.
5. Manche endlich stellen es über dieselben.

Die drei ersten Ausgleichungsversuche haben vor den beiden letzteren den Vorzug, daß sie am besten dem Wortlaute des biblischen Textes zu entsprechen scheinen, während die beiden letzteren von der nächsten Bedeutuug der Worte abgehen müssen. Dagegen liegen die Schwierigkeiten für die ersteren auf wissenschaftlichem Gebiete, während die letzteren diesem eher gerecht werden, oder doch nicht mit ihm in Kollision geraten, wie der fünfte Erklärungsversuch. Dieser letzte hat der Wissenschaft gegenüber, der er den biblischen Text ganz entrückt, den leichtesten Stand, dagegen liegen seine Schwierigkeiten wieder mehr auf exegetischem Gebiete. Zwischen dem dritten

und vierten Versuch besteht gleichfalls dies Verhältnis, daß der erstere exegetisch schwieriger sich durchführen läßt als der letztere, dafür aber dieser naturwissenschaftlichen Bedenken unterliegt, die jenen nicht treffen. Man sieht, keinem der Erklärungsversuche fehlt es an Schwierigkeiten, der eine trifft sie auf exegetischem, der andere auf naturwissenschaftlichem Gebiete, wenngleich in verschiedenem Grade. Wir haben darum nicht sogleich von vornherein ein Recht, eine Erklärung, wenn sie nicht die wie die erste ernstlichere Einsprüche seitens der Wissenschaft als alle andern erfährt, darum ohne nähere Prüfung beiseite zu setzen.

I. Das Sechstagewerk fällt vor die geologischen Perioden.

Bosizio,[1]) der Hauptvertreter dieser Meinung, verlegt die Bildung der Versteinerungen führenden Schichten nicht erst oder doch nicht alle erst nach die Sintflut, sondern in die ganze geschichtliche Zeit, welche von der Beendigung der sechstägigen Schöpfung bis jetzt verstrichen ist. Da nun die Geologen zur Bildung dieser Schichten Millionen und Millionen von Jahren postulieren, so müssen ihre Schlüsse als unhaltbar bezeichnet werden. Um dies zu begründen, weist er auf die Aussagen der bedeutendsten Geologen selbst hin, welche gestehen, daß ihre Folgerungen eher auf ein Erraten als auf ein strenges Schließen sich stützen. Der Mensch, bemerkt v. Volger, trat auf den Schauplatz, als der Vorhang schon gefallen war, nun muß er aus den Dekorationen auf das Drama schließen. Auch der Streit der Plutonisten und Neptunisten über die wesentlichsten Punkte der Geologie ist nicht geeignet, großes Vertrauen gegen ihre Theorien einzuflößen. Die nüchterneren Geologen sind auch von den Millionen Jahren, mit denen man seither so freigebig um sich warf, bereits zurückgekommen. Man berechnete früher, daß ein Hochwald zusammengestampft und verkohlt nur 3½ Zoll Kohlenschicht liefert; demnach wären zu einem Kohlenflötz von 3 Fuß Mächtigkeit 100 Generationen

[1]) Die Geologie und die Sintflut. 1877.

Hochwald, 10,000 Jahre erforderlich. Nun gibt es aber Kohlenlager über 300 Fuß Mächtigkeit; für sie wäre also über eine Million Jahre nötig, die dazwischen liegenden Sandstein- und Schiefertonschichten nicht mitgerechnet. Die Kohlenschichten bilden aber nur einen winzig kleinen Teil aller Organismen enthaltenden Ablagerungen.

Dagegen ist aber zu erinnern, daß die Steinkohlenvegetation nicht Hochwald-, sondern Moraſt- und Strandvegetation war und so die größte Ähnlichkeit mit der Torfbildung darbot. Auf den Marschflächen sproßten zunächst die sukkulenten Stigmarien, zwischen ihnen aber schossen in dichtem Gedränge Sigillarien und Kalamiten zu einem Walde von kolossalen rohrartigen Stämmen auf. Nun bildet sich aber in Norddeutschland in 5 Jahren schon eine fußdicke Torfschicht. Dieser Prozeß mußte aber in der Urzeit, da die Temperatur der Erde noch überall eine tropische und die Atmosphäre mit Kohlensäure geschwängert war, viel energischer vor sich gehen, es mußten jene schnell aufschießenden Vegetabilien bedeutend stärkere und schnellere Schichtenbildungen erzeugen. Nimmt man noch dazu die nicht unwahrscheinliche Annahme der Neptunisten, daß der Hauptbestandteil der Steinkohlen nicht vegetabilischer, sondern unorganischer Kohlenstoff ist, so schwinden die Millionen Jahre zu Tausenden und Hunderten zusammen; denn auch die Verkohlung selbst braucht nicht so viel Zeit, als man früher geglaubt. Man hat schon in 1—2 Jahren aus Pflanzen, die man bei hoher Temperatur unter Wasser hielt, Braun- und Steinkohlen, wenn auch ohne Bitumen, erhalten.

Aus der Menge Kalkes, die sich aus einem mittelmäßig kalkhaltigen Trinkwasser absetzt, läßt sich berechnen, daß die Wassermasse einer Kubikmeile auf 2000—3000 Quadratmeilen ausgebreitet in 1—2 Monaten verdunstet und 100—200 Millionen Kubikklafter Kalk absetzen wird. Noch schneller würde der Prozeß vor sich gegangen sein, wenn die Ablagerung, worauf die kristallinische Beschaffenheit selbst des dichten Kalksteines hinweist, eine chemische gewesen ist. Zwar wird der Kreidekalk hauptsächlich aus mikroskopischen Infusorienpanzern gebildet,

aber nach Ehrenberg sind diese Tiere imstande, durch Selbstteilung unter günstigen Umständen aus einem Individuum in acht Tagen sich zum Volumen der ganzen Erde zu entwickeln.

Die gänzliche Versteinerung der Organismen in der Zeit von 6000 Jahren kann auch keine Schwierigkeit machen, da Tierknochen, die man im Liasschlamm vergrub, schon nach Jahresfrist versteinert waren.

Aus den unorganischen Ablagerungen läßt sich noch weniger eine so ungeheure Zeitdauer der geologischen Perioden ableiten, da einerseits auch dem Laien in der Naturwissenschaft klar ist, daß durch die gewaltigen Überflutungen und Aufwühlungen sich zahlreiche mächtige Schichten bilden konnten und anderseits auch hervorragende Vertreter der Wissenschaft daran erinnern, daß man eigentlich nur das relative Alter der Schichten, d. h. ihre zeitliche Aufeinanderfolge, nicht aber das absolute bestimmen könne.

Aber noch eine andere Schwierigkeit hat Bosizio zu lösen. Wenn alle organischen Wesen innerhalb sechs Tagen geschaffen worden und also die Versteinerungen alle der Zeit nach dem Sechstagewerk angehören sollen, so müßten letztere Organismen aus allen Reichen und Klassen und selbst menschliche Überreste nebeneinander enthalten. Nun steht es aber bei den Paläontologen fest, daß eine stufenweise Entwicklung der Organismen stattgefunden hat, daß in den untersten Schichten sich nur die unvollkommensten Tiere und Pflanzen finden, die höheren Tiere und menschliche Überreste erst in den obersten vorkommen.

Darauf ließe sich erwidern, daß die Erdoberfläche noch viel zu wenig untersucht ist, als daß man schon mit Bestimmtheit sagen könnte, in den untersten Schichten fänden sich noch keine Versteinerungen höherer Wesen, insbesondere von Menschen. Die Arbeiten in der Tiefe der Erde sind angesichts des großen Volums der letzteren mit dem Kritzeln auf einem Globus vergleichbar; der größte Teil der Erde, der Meeresgrund und der erste Schauplatz des Menschen, das große Asien, ist den Geologen noch ziemlich unbekannt. Der Fortschritt der Organismen von niederen zu höheren in den aufeinanderfolgenden Schichten

wird von bedeutenden Forschern, wie dem Russen Kutorga, bestritten und auch von andern Geologen durch eine terripetale Entwicklung modifiziert. Wenn aber zugegeben wird, daß die Entwicklung durch äußere Bedingungen mitbestimmt worden sei, so bleibt bloß übrig, daß die Organismen in den ihnen angemessenen Medien gelebt und untergegangen seien. Tatsächlich finden sich auch bereits höhere Wesen vereinzelt in den tieferen Schichten.

Was ist nun von einer solchen Ansicht zu sagen? Es ist dem Verteidiger derselben das Verdienst nicht abzusprechen, daß er die anspruchsvollen Angaben vieler Männer der Wissenschaft auf ein bescheideneres Maß reduziert hat; ob dasselbe aber in Wahrheit so klein geworden, daß die geschichtliche Ära hineingepreßt werden kann, mag dahinstehen. Freilich sind die Angaben der Bibel über das Alter der Menschheit auch nicht kritisch ohne alles Bedenken, aber schwer wird dasselbe sich zu der Zeit ausdehnen lassen, welche die Geologie wohl mit Recht fordern kann. Am wenigsten befriedigt die Erklärung des Fehlens von Menschenresten in der tieferen Schichtung, sie gleicht sehr der Ausflucht der Darwinisten, welche das Fehlen der von ihnen geforderten unzähligen Übergangsformen durch die mangelhafte Erforschung des Erdinnern zu erklären versuchen.

Wenn nun demnach dieser Ausgleichungsversuch wenig annehmbar erscheint, so könnte er dennoch als zulässig gelten, wenn man in keiner andern Weise die Bibel mit der Wissenschaft in Einklang bringen könnte. Denn wir wissen ganz sicher, daß die Heilige Schrift nur unfehlbare Wahrheit enthält. Will die Naturwissenschaft sie bekämpfen, so muß sie ganz evidente Resultate vorbringen. Nun zeigt aber die Darlegung von Bosizio mindestens, daß die langen Perioden und die Trennung der höheren Formen der Organismen von den niederen nicht so evident ist, daß der biblische Bericht notwendig falsch sein müsse.

Damit ist aber bloß die absolute Möglichkeit eines Ausgleichs gegeben, und wenn wir uns darauf beschränken wollten, möchte ich fast lieber den Gedanken von Vosen aufgreifen, der die Schichtenbildung mit ihren untergegangenen Welten

mit dem Fluche Gottes über die Natur nach dem Falle der Stammeltern in Verbindung bringt. Dieser Fluch bringt eine Störung in den Gang der natürlichen Ursachen, dieser kann dann nicht mehr nach rein physikalischen, chemischen und biologischen Gesetzen erklärt werden. Von einem Widerspruch der letzteren gegen die Bibel kann somit nicht die Rede sein. Freilich steht auch unter den Theologen nicht fest, ob jene Störung natürlicher oder übernatürlicher Art war; wenn aber der biblische Bericht über das Sechstagewerk nicht anders gerechtfertigt werden könnte, müßte man ein übernatürliches Eingreifen Gottes in die äußere Natur nach der Sünde voraussetzen.

II. Das Sechstagewerk fällt nach die geologischen Perioden.

Als Hauptvertreter dieser Theorie kann der protestantische Theologe Kurtz bezeichnet werden, der sie in seiner Schrift: „Bibel und Astronomie" darlegt, obgleich sie auch von andern namhaften Theologen und Geologen verteidigt wird oder doch verteidigt wurde. Sie führt den Namen der Restitutionstheorie, weil ihr Hauptgedanke der ist, daß das Chaos, welches im 2. Vers des 1. Kapitels der Genesis berichtet wird, die Vernichtung einer früheren Schöpfung bezeichne, welche durch das Sechstagewerk wieder hergestellt wurde. Dieses enthält also eine zweite Schöpfung in eigentlicherem Sinne des Wortes, als es sonst von den Theologen genommen wurde. Diese verstehen unter creatio secunda die im Hexaemeron dargestellte (erste) Bildung der Welt, während der 1. Vers: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", die creatio prima, die Erschaffung des Stoffes berichtet, aus welcher Gott die Welt bildete. Die Restitutionstheorie findet aber in diesem 1. Verse schon eine creatio secunda, die Herstellung der Welt in ihrer Ordnung und Bildung und beruft sich dabei auf die Ausdrücke Himmel und Erde, welche keinen bloßen Stoff, sondern unterschiedene und geordnete Bildungen bezeichnen. Demgemäß soll auch der 2. Vers nicht übersetzt werden: Die Erde war, sondern ward wüst und leer.

Fragt man nach dem Grunde jener Zerstörung der ursprünglichen Schöpfung Gottes, so wird derselbe in dem Falle der Engel gesucht. Die Versteinerungen und Katastrophen, welche die Geologie in der Urzeit nachweist, können, so behauptet man, nur in einem gottwidrigen Eingriff in das Werk Gottes ihre Erklärung finden; die grauenhaften Ungeheuer, wie sie die Versteinerungen darbieten, können nicht das Werk Gottes sein, der Teufel muß Gottes Bildungsplan durchkreuzt haben; dies Ringen der Natur nach Formen, die Gottes würdig seien, dieses Bilden und Zerstören weist auf feindselige Einflüsse hin. Und wenn man die Himmelskörper den Engeln als Wohnstätte zuweisen muß, so konnte eine Erde, wie sie uns die geologischen Perioden offenbaren, nicht die Wohnung für selige, sondern nur für unselige Geister sein, die eine Entwicklung der Erde zur Wohnstätte für Menschen nicht ungestört geschehen lassen konnten.

Zur Begründung dieser Auffassung kann man außer dem Vorteile, daß man das Sechstagewerk ganz buchstäblich verstehen kann, und jeder Widerstreit zwischen Bibel und Geologie im Prinzip beseitigt ist, auf den Raub, Tod und alle Übel hinweisen, die die urweltliche Schöpfung verunstaltet haben, während doch nach der Heiligen Schrift erst durch die Sünde Tod und Elend in die Welt gekommen ist, und überhaupt nicht Folge dessen sein kann, was Gott unmittelbar gemacht; durch die Hand des Teufels sind auch jene urweltlichen Übel in die Welt gekommen.

Daß Moses von jenen Millionen von Jahren umfassenden Zeiträumen, von jenen gewaltigen Entwicklungen und Katastrophen, von jenen zahllosen Pflanzen und Tieren nicht ein Wort berichtet, sondern nur den Erdzustand mit dem lakonischen Ausdrucke: „die Erde ward wüst und leer“ kaum andeutet, kann nicht im mindesten befremden. Er spricht seinem religiösen Zwecke gemäß nur von dem, was Bezug hat auf den Menschen und auch von diesem nur, insofern es Bezug hat auf die religiöse Belehrung des Menschen. Nun hat aber der Mensch nur mit den Werken der sechs Tage, mit denen der Urwelt gar nichts zu tun.

Diesem Ausgleichungsversuch können wir nur bedingt zustimmen. Es ist sehr zu bedauern, daß derselbe durch die Teufelstheorie so verunstaltet worden und in dieser Form so leicht mit Spott zurückgewiesen werden kann. Sonst enthält er so viele Vorzüge, daß er unter den annehmbaren Erklärungsversuchen des Hexaemeron einen Platz verdient. Die Beweise freilich, die man für seine exklusive Berechtigung vorbringt, sind wenig triftig. So liegt gar keine exegetische Nötigung vor „Himmel und Erde" im 1. Verse von der schon gestalteten Welt zu verstehen; man kann recht wohl darunter die Weltstoffe verstehen; aber selbst wenn man jene Deutung festhalten will, so folgt nicht, was die Restitutionisten wollen, daß das Sechstagewerk eine Wiederherstellung des Himmels und der Erde enthält, es führt dann nur im einzelnen aus, was Vers 1 summarisch angekündigt hatte. Denn die Übersetzung: „die Erde ward wüst" ist zum mindesten nicht allein berechtigt; das erat der Vulgata muß als durchaus richtig zugegeben werden.

Was nun gar die Einmischung des Teufels anlangt, so beruht die Beweisführung dafür lediglich auf Mißverständnissen und phantastischen Träumereien. Man begreift kaum, wie der so geistreiche Kurtz sich zu folgender Beweisführung versteigen konnte, welche dartun soll, daß die Fixsterne von Engeln bewohnt seien. Dort oben fällt der Unterschied zwischen Solarem und Planetarem weg; denn die Fixsterne haben keine Planeten. Dieser Gegensatz entspricht aber dem Unterschied zwischen männlich und weiblich, zwischen Befruchtendem und Empfangendem. Also müssen die Engel, welche nicht heiraten und nicht geheiratet werden, wohnen, wo ein Gegensatz zwischen Mann und Weib nicht besteht, auf den Sternen!

Die Katastrophen der Urwelt, welche nur durch teuflischen Eingriff erklärlich sein sollen, werden einmal nicht von allen als so gewaltsam zugegeben; sodann aber haben dieselben ihre sehr natürlichen Ursachen in den Hebungen und Senkungen des Bodens, welche bis in unsere Zeit fortdauern, mögen dieselben nun neptunistisch oder vulkanistisch zu erklären sein. Durch solche Senkungen wurde eine Landvegetation und Fauna über-

flutet und sodann in den abgelagerten Schichten begraben und versteinert, durch die Hebungen wurde wieder Boden für eine neue Vegetation gewonnen, bis auch diese wieder überflutet wurde.

Die abenteuerlichen Vorstellungen von dem fratzenhaften Aussehen der urweltlichen Ungeheuer sind einerseits sehr übertrieben, anderseits beweisen sie für die Einmischung des Teufels nicht das Mindeste. Die Ungeheuer finden sich zumeist in der Ordnung der Reptilien, während unsere Fauna noch größere Ungeheuer in der Klasse der Fische und der Fischsäugetiere nachweist. Ihre uns befremdenden Formen haben ihre Analogie auch in der Jetztwelt, ja in dieser gibt es für unser Gefühl so ekelhafte und unschöne Tiere, daß die Verteidiger der Teufelshypothese konsequent auch diese mit dem Teufel in Verbindung bringen. Im übrigen zeigt sich in der urweltlichen Fauna und Flora dieselbe Zweckmäßigkeit, Symmetrie und Schönheit, wie in der gegenwärtigen, wobei freilich bestehen bleibt, daß eine Weiterentwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen stattfindet, die mit den Plänen der göttlichen Schöpferweisheit recht wohl vereinbar ist.

Noch viel weniger beweisen die Übel, Krankheiten, Schmerzen und der Tod der Urwelt für ein Eingreifen des Teufels. Wir wissen allerdings, daß die Übel, welche die Menschheit heimsuchen, durch die Sünde der Stammeltern in die Welt gekommen sind, und dies nicht darum, weil die Übel, der Tod und die Leiden nicht natürlich wären, sondern weil Gottes Güte aus reiner Gnade über Gebühr die menschliche Natur derselben enthoben hatte. Eine solche übernatürliche Unsterblichkeit und Schmerzlosigkeit ist aber keinem Tiere je zuteil geworden, es leidet und stirbt mit Naturnotwendigkeit. Dies sind Übel, wenn man sie einseitig betrachtet; bringt man sie aber in Beziehung zu dem ganzen Wesen, zu der ganzen Spezies, zu der ganzen Natur, zum Weltganzen, so sind sie nicht als wahre Übel, sondern als zweckmäßige Einrichtungen zu bezeichnen.

Sieht man von dem teuflischen Beiwerk und von der wenig zutreffenden Begründung der Restitutionshypothese ab, so kann

sie nicht als unzulässig bezeichnet werden; gäbe es keine leichtere Ausgleichung, so würde ich sie bereitwillig adoptieren. Sie bedarf ja keiner andern Begründung, als daß sie dem biblischen Berichte gerecht wird und denselben mit den natürlichen Forschungen in Einklang bringt; daß ersteres der Fall sei, geben auch Gegner von ihr zu, und ist einleuchtend, da auch die Übersetzung: die Erde war wüst, mit der Restitution ganz verträglich und das ward nicht als unzulässig bezeichnet werden kann. Die Widersprüche, gegen die Geologie uud Paläontologie, welche man noch in ihr finden will, halte ich nicht für durchschlagend.

Man sagt, daß die Tiere der geologischen Perioden vor dem Chaos bereits Augen hatten und folglich sahen, während nach der Restitutionshypothese das Licht erst nach dem Chaos entstand; daß die Pflanzen bereits Jahresringe zeigen, und also unter dem Wechsel der Jahreszeiten heranwuchsen, während die Sonne, von deren jährlicher Bewegung die Jahreszeiten abhängen, erst am vierten Tage in das jetzige Verhältnis zur Erde gesetzt wurde.

Darauf läßt sich erwidern, daß auch vor der Verwirrung des Vers 2 schon Licht da war, aber es fehlte noch die zweckmäßige und dauernde Scheidung von Licht und Finsternis, wie sie im Sechstagewerk festgesetzt wurde. Zwischen Perioden regelmäßiger Abwechslung von Finsternis und Licht, von Sommer und Winter, in denen die Bäume Jahresringe bildeten, fallen Perioden extremer Kälte und dauernder Dunkelheit, welche durch die noch nicht abgeschlossenen kosmischen Entwicklungen der Sonne und der Erde verursacht wurden. Auf solche Anomalien weisen die vorweltlichen Eiszeiten hin, und der Mosaische Bericht setzt sie voraus, wenn er die Sonne erst am vierten Tage am Himmel erscheinen läßt, während doch vorher schon Licht und darum wohl auch Sonnenschein vorhanden war, und vor dem vierten Tage schon Tage, also Abwechselung von Licht und Finsternis erwähnt wird.

Wenigstens ist die Möglichkeit von Licht und eines periodischen Wechsels von Licht und Dunkelheit, von Wärme und Kälte nicht zu bestreiten, nicht einmal dann, wenn man ihn

von der Sonne unabhängig macht. Die Wissenschaft hat so viele Quellen des Lichtes und der Wärme nachgewiesen, daß man darum für die Zeit jener kosmischen Bildungen nicht in Verlegenheit zu geraten braucht. Dieselben Erscheinungen beobachtet man ja noch jetzt an jenen Sternen und Sternensystemen, welche uns das Teleskop und Spektroskop in ihrer Entwicklung aufweist.

Von mehr Bedeutung könnte folgender geologischer Einwurf gegen die Restitution erscheinen. Dieselbe setzt voraus, daß zwischen Jetztwelt und Vorwelt eine strenge Grenze bestehe, welche durch das Chaos bezeichnet wird. Die Jetztwelt ist durch das Sechstagewerk eingeleitet worden, dieses fand aber im Chaos eine vollständige Verwüstung vor, in welcher alles Leben untergegangen war. Nun aber zeigt die Geschichte des Erdinnern durchaus keine hervorstechende Katastrophe in der dem Auftreten des Menschen unmittelbar vorausgehenden Zeit. Die Organismen der Vorzeit sind nicht durch eine Kluft von der Jetztzeit getrennt; jedenfalls ist dieselbe nicht größer, als sie zwischen den Versteinerungen der tieferen Schichten besteht. Eine große Zahl der letzten vorweltlichen Fauna und Flora stimmt mit der unsrigen überein.

Darauf läßt sich antworten, daß das in Vers 2 erwähnte Chaos nicht notwendig eine Verwüstung bezeichnet, welche von den vielen andern, wie sie bei dem Übergange von einer geologischen Periode zur andern angenommen werden muß, sich auffallend unterscheidet. Sie wird darum von der Bibel erwähnt, weil sie dem Sechstagewerke den Boden bereitete; die früheren Katastrophen brauchten ebensowenig wie die geologischen Entwicklungen mit ihrem Fortschritte der Organismen erwähnt zu werden. Allerdings werden in den früheren Perioden nicht so allgemeine Überflutungen angenommen, wie sie doch Vers 2 zu berichten scheint; man erklärt vielmehr die Erscheinung, daß die Organismen einer früheren Periode sich zum Teil in der darauffolgenden wieder finden, durch den rein lokalen Charakter der durch Überflutungen bewirkten Zerstörungen; doch fehlt es auch nicht an Geologen, welche für jede neue Periode eine gänzliche Neuschöpfung annehmen, welche

sich an die vorausgehende nur anlehnt. Doch wie dem auch sei: das Sechstagewerk leitet jedenfalls eine Neuschöpfung ein und lehnt dieselbe an die unmittelbar vorhergehende Periode an. Darum kann die letzte Überflutung eine ganz allgemeine gewesen sein, und zwischen der Jetztwelt und Vorwelt ist doch keine Kluft. Erklären wir dies etwas näher.

Die geologischen Entwicklungen stellen offenbar einen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren dar; es liegt ein Plan in der Entwicklung: die Organismen drängen nach ihrer höchsten Vollendung im Menschen hin, in den aufeinander folgenden Perioden wird mehr und mehr die Erde zur Wohnstätte für den Menschen bereitet. Inwieweit die Vervollkommnung durch die Naturkräfte herbeigeführt werden kann, wie oft und in welcher Weise der Schöpfer dirigierend und schaffend eingegriffen, ist wissenschaftlich schwer zu bestimmen, und auch die Heilige Schrift belehrt uns nicht darüber: es lag nur in ihrem Interesse, uns das letzte Stadium der Entwicklung vorzuführen, in welchem unmittelbar das Haus für den Menschen hergestellt und ausgestattet, und seine Mitbewohner ins Dasein gesetzt wurden. Ob dabei Gott unmittelbarer eingegriffen als bei den früheren Schöpfungen, bleibt dahingestellt, erwähnt wird hier das Eingreifen Gottes wegen der nächsten Beziehung der letzten Schöpfung zum Menschen. Hat er nicht mehr eingegriffen als früher, so erklärt sich leicht, warum hier keine größere Kluft zwischen den Organismen besteht als früher, hat er aber mehr eingegriffen, dann hat er doch die Kontinuität mit der Vorwelt nicht abbrechen dürfen, weil sonst der fortschreitende Entwicklungsplan gerade an der Stelle, wo er seine abschließende Vollendung finden sollte, abgebrochen worden wäre. Auch die große geschichtliche Flut zur Zeit Noahs hat keine einschneidenden Spuren hinterlassen, wenigstens erklärt man die reliquiae diluvianae jetzt meistenteils durch vorgeschichtliche Überschwemmungen. Und wenn vielleicht die Sintflut bloß lokaler Natur gewesen sein sollte, so sind hervorstechende Spuren von ihr auch in Asien noch nicht entdeckt worden. Wenn man aber dafür auf die kurze Dauer derselben und ihre übernatürliche Veranlassung sich beruft, so weiß

man doch auch nicht, wie lange das Chaos gedauert hat, und nach den natürlichen Verhältnissen von Wasser und Land ist auch die Entstehung jener vormenschlichen Überflutung nicht zu bemessen.

Daß aber die Flut des Chaos stattgefunden und in ihrer Art eine ganz ungewöhnliche Katastrophe gewesen, dafür können sogar geologische Gründe herbeigezogen werden. Elie de Beaumont nimmt mit mehreren Geologen an, daß die höchsten Gebirge die jüngsten sind, die Kordilleren, eine der ausgedehntesten und höchsten Bergketten, vielleicht das allerjüngste. Burmeister verlegt nun diese großartigsten Durchbrüche, welche natürlich Überflutungen im Gefolge hatten, in die dem Auftreten des Menschen unmittelbar vorhergehende Periode. Auch die Eiszeit wird mit außerordentlichen Hebungen und Senkungen des Landes in eine ziemlich rezente Periode vor oder gleichzeitig mit dem Menschen, verlegt.

Mir scheint, daß in dieser Weise die Schwierigkeiten gegen die Restitutionshypothese abgeschwächt, oder doch Möglichkeiten, sie zu lösen, so angedeutet sind, daß man nicht ein so hartes Verdikt gegen sie aussprechen kann, wie dies vielfach geschieht.

III. Das Sechstagewerk fällt zwischen die geologischen Perioden.

Diese von dem italienischen Barnabiten Pini vorgetragene Ausgleichung hat wenig Beachtung gefunden, obgleich sie den Vorteil bietet, die buchstäbliche Auffassung des Sechstagewerkes festzuhalten und dabei all den geologischen Schwierigkeiten zu entgehen, welche die beiden vorigen Fassungen treffen. Es wird dabei angenommen, daß die geologischen Perioden ganz in der Weise und in den langen Zeiträumen verliefen, wie sie von der Wissenschaft dargestellt werden. Ihren Abschluß aber bildete immer ein besonderes Eingreifen Gottes, das einen wirklichen Tag gedauert haben kann. Demnach beschloß die Erschaffung des Lichtes am ersten Schöpfungstage die erste geologische Periode, die Scheidung des oberen und unteren Wassers am zweiten Tage die zweite Periode usw. Was die natürliche Entwicklung nicht zustande bringen konnte, das vollendete der Schöpfer durch unmittelbares Eingreifen.

Man hat gegen diese Auffassung den Einwand erhoben, daß sie der biblischen Darstellung nicht gerecht werde, da dieselbe den Morgen des zweiten Tages ebenso unmittelbar auf die Nacht des ersten folgen lasse, wie die Nacht des zweiten Tages auf dessen Morgen. Jedenfalls ließen sich schwer Millionen von Jahren dazwischen schieben. — Ich möchte auf diese Schwierigkeit nicht so viel Gewicht legen, da die Heilige Schrift häufig eine gewisse Sorglosigkeit in der Aneinanderreihung der Tatsachen zeigt, und mit einer gewissen kindlichen Naivität Tatsachen durch „darauf", „damals" miteinander verbindet, die weit auseinander liegen.

Noch weniger Eindruck macht eine andere Bemerkung, daß nämlich die Schöpfungswoche, in dieser zerklüfteten Weise gefaßt, ein wenig passendes Vorbild für die menschliche Sabbatwoche abgebe, wie es doch vom Zwecke des Hexaemeron gefordert werde. Denn nach meinem Bedünken ist jede, wenn auch noch so freie zeitliche Deutung der Schöpfungswoche weit geeigneter, die zeitliche Sabbatwoche vorzubilden, als die ideale Deutung, welche in dem Sechstagewerk nur sechs unzeitliche Momente im göttlichen Schöpfungsplan findet. Und doch muß gerade die ideale Deutung das größte Gewicht auf den vorbildlichen Charakter des Sechstagewerkes legen, wie sie es wirklich darauf legt. Denn ist die Schöpfungswoche nicht historisch, dann hat ihre Gliederung nur einen ideellen Charakter, und dieser ideelle Charakter ist eben, wenn man sich nicht einseitig einer formellen Zahlensymbolik in die Arme werfen will, in der Vorbildung der menschlichen Woche zu suchen. Die Vinische Auffassung aber verkennt diesen vorbildlichen Charakter der Schöpfungswoche nicht, jedenfalls entspricht ihr historisches Sechstagewerk diesem Charakter besser als die sechs Gedanken des göttlichen Schöpferplanes.

Wenn ich danach diesen Ausgleichsversuch nicht ganz unannehmbar erachte, so kann ich ihm dennoch keinen so außerordentlichen Wert beilegen. Denn ihm sind dieselben Schwierigkeiten zu lösen, wie den Konkordisten, welche die Tage der Bibel mit den geologischen Perioden identifizieren. Die Hauptschwierigkeit der konkordistischen Auffassung liegt in der Aufeinanderfolge der

Perioden, deren Deckung mit den Tagen der Bibel nachzuweisen ist. Vorliegende Fassung muß aber dieselbe Reihenfolge der Perioden festhalten, da ja eine Periode durch je einen biblischen Tag beschlossen wird. Hat man aber die konkordistische Theorie gegen ihre Beanstandungen sicher gestellt, dann ist es nicht sehr dringend, zu jener, immerhin etwas gesuchten Deutung zurückzugehen, denn die Fassung der Tage als Perioden und nicht als natürliche Tage kann in der Tat keine ernste Schwierigkeit bereiten, wie wir jetzt sehen werden.

IV. Das Sechstagewerk fällt in die geologischen Perioden.

Die wohl am allgemeinsten rezipierte Ansicht ist die, daß die aufeinanderfolgenden Tage der Bibel den aufeinanderfolgenden geologischen Perioden vollkommen entsprechen, daher der Name konkordistische Theorie. Sie hat also vor allem nachzuweisen, daß die Fassung des Wortes Tag in dem Sinn eines längeren Zeitraumes, eventuell einer Millionen Jahre langen Periode zulässig sei.[1])

Man kann zu diesem Zwecke auf den sehr freien Gebrauch des Wortes Tag in der Heiligen Schrift überhaupt hinweisen; an jenem Tage heißt häufig soviel als: in jener Zeit, insbesondere wird aber das Wort „Woche", was im Hebräischen wie im Griechischen hebdomas eigentlich nur Siebenzahl bedeutet, von größeren Zeiträumen gebraucht; man denke nur an die 70 Wochen des Daniel, welche ohne weiteren Beisatz Jahrwochen bezeichnen. Nun ist aber der Begriff der Woche im Sechstagewerk der maßgebende: der Mensch soll arbeiten sechs Tage und am siebenten ruhen, wie Gott sechs Tage geschaffen und am siebenten geruht, und diesen Tag gesegnet und geheiligt hat.[2]) Es gehört zu den hauptsächlichen religiösen Wahrheiten, welche das 1. Kapitel der Genesis direkt lehren will, daß die Schöpfungswoche ein Vorbild der menschlichen Woche ist. Wenn aber dies, dann konnten, ja in

[1]) Daß dies zulässig sei, hat neuestens auch die Römische Bibelkommission erklärt.

[2]) Exod. 20, 9 ff.

gewissem Sinne mußten die den sechs Tagen der Woche entsprechenden sechs Schöpfungsabschnitte, mochten sie eine Dauer haben, welche sie wollten, mit dem Worte „Tag" bezeichnet werden. Damit ist aber auch zugleich die Begrenzung des Abschnittes durch Morgen und Abend von selbst gegeben; diese Bezeichnungen verlangen nicht mehr natürliche Tage als der Ausdruck Tag selbst.

Es ist allerdings wahr, daß man ohne triftige Gründe von dem eigentlichen nächstliegenden Sinne der Worte nicht abgehen darf, weil schon nach Ausweis der Erfahrung ohne Einhaltung dieser Regel die abenteuerlichsten Auffassungen der Schrift zum Vorschein kommen; in unserm Falle sind aber solche Gründe gegeben. Zunächst deutet ja die Schrift selbst unzweideutig eine weitere Fassung des Wortes Tag an, indem sie den siebenten Tag für die Ruhe Gottes ansetzt, diese Ruhe aber, d. h. das Einstellen neuer schöpferischer Einrichtungen schon mehrere tausend Jahre dauert. Auch die drei ersten Tage können unmöglich im eigentlichsten Sinne des Wortes verstanden werden, da ja erst am vierten Tage jenes Verhältnis der Sonne zur Erde festgesetzt wurde, von welchem, wie der Bericht ausdrücklich hervorhebt, der Wechsel von Tag und Nacht abhängt, und die Zeitmessung bedingt wird. Selbst die Verteidiger der 24 stündigen Tage müssen die drei ersten als künstliche, jedenfalls nicht ganz eigentliche Tage fassen. Doch wenn wir auch solche direkte Andeutungen der Schrift nicht hätten, wenn die geologischen Perioden sich wirklich ganz ungezwungen mit den sechs Tagen identifizieren lassen, oder wenn doch diese Identifizierung besser als jede andere Fassung die Schwierigkeiten, welche dem Hexaemeron seitens der Wissenschaft entgegentreten, löst, so ist dies mehr als hinreichender Grund, von der eigentlichen Bedeutung abzugehen; daß dies aber im großen und ganzen wirklich der Fall sei, wollen wir im folgenden nachzuweisen versuchen. Ich will mich dabei zunächst an eine von Güttler[1]) aufgestellte Konkordanz halten.

[1]) Naturforschung und Bibel 1877.

Naturwissenschaft.	Bibel.
Im Anfange war die formlose Materie, aus welcher sich der Kosmos [Erde und alles, was nicht Erde (Himmel) ist] bildet.	Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde.
Die heiße Erdkugel entbehrte des organischen Lebens und war umgeben von einem dichten Dunstkreise dampf- und gasförmiger Urstoffe, welche tropfbar flüssig wurden und als Urmeer die ganze Erde bedeckten.	Aber die Erde war wüst und leer. Finsternis war über dem Abgrund und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.
Hierdurch verminderte sich die Dichtigkeit des Dunstkreises, das diffuse Licht außerirdischer Sphären beleuchtete den Erdkörper.	Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.
Gewaltige, dampfförmige Atomansammlungen stellten die ursprüngliche Finsternis wieder her, bis das Licht aus diesem Kampfe siegreich hervorging und dauernd die eine oder andere Erdhälfte erleuchtete.	Und Gott schied das Licht von der Finsternis und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht.
Aus dem einen Teil gas- und dampfförmiger Elemente entstand die normale Lebensluft, während ein anderer im Gegensatz zu der gasförmigen Atmosphäre zu tropfbar flüssigen Massen sich vereinigte.	Und Gott machte das Firmament und sonderte die Wasser, welche unter dem Firmament waren, von denen, welche über dem Firmament waren.
Die Bildung der azoischen Urgebirge bewirkte einen Unterschied zwischen Festland und	Und Gott sprach: Es sammle sich das Wasser, so unter dem Himmel ist, und es erscheine das

Meer, welcher in den geologischen Perioden die Erde zur Ausgestaltung brachte.

Trockene! Und Gott nannte das Trockene Land und die Sammlungen des Wassers nannte er Meer.

Es entstand zuerst eine Vegetation.

Und Gott sprach: Es lasse die Erde sprossen Grünes, Kräuter, welche Samen tragen, und Fruchtbäume, welche Frucht bringen. Und es brachte hervor die Erde . . .

Inzwischen waren auch die kosmischen Prozesse vollendet, das Licht hatte in Sonne und Sternen seine regelmäßigen Träger gefunden.

Und Gott machte die zwei großen Leuchten, ein großes Licht zu beherrschen den Tag, und ein kleines Licht zu beherrschen die Nacht und die Sterne.

Vegetation und Gestirne bildeten die Existenzbedingungen des animalischen Lebens, welches sich zugleich mit der Pflanzenwelt in einer bestimmten Stufenfolge entwickelte.

Und Gott schuf die Wassertiere . . .

Dieses konkordistische Schema bietet in seinem geogonischen Teile im großen eine so befriedigende Genauigkeit, daß es wegen einzelner Schwierigkeiten, wie sie z. B. von der Paläontologie erhoben worden, nicht aufgegeben zu werden braucht, daß vielmehr auch in dieser Beziehung eine Ausgleichung zu versuchen ist. Diese Schwierigkeiten sind folgende:

Unter den Versteinerungen treten die niedrigsten Wassertiere nicht zwei Perioden später (am fünften Tage), sondern gleichzeitig mit den Pflanzen schon am dritten Tage auf. Auch in den Perioden nach dem dritten Tage treten neue Pflanzengattungen, sowie neue Wassertiere nach dem fünften Tage auf. Schließlich sind die Landtiere schon in den tieferen Schichten vertreten, sind also nicht erst am sechsten Tage geschaffen worden.

Auf ersteres Bedenken läßt sich antworten, daß das unter den tiefsten Schichten mit Versteinerungen liegende sogenannte azoische Gebirge wohl als metamorphes Gestein anzusehen ist. Seine kristallinische Beschaffenheit ist nicht ursprünglich, sondern ist durch Umbildung aus Organismen führenden Schichten entstanden. Darauf weist die bis ins Schwarze spielende Farbe des Urtonschiefers hin; verkohlte Pflanzenüberreste würden diese Färbung am einfachsten erklären. Manche sind der Ansicht, daß selbst der Kohlenstoff als Mineral sowohl in der Kristallisation des Anthrazit wie in der des Diamant vegetabilischen Ursprungs sei. Damit ist aber eine weitgehende Umbildung der Pflanzen der Urzeit zugegeben. Doch wie dem auch sei, die Geologie kann sich nicht rühmen, so genau alle Erdschichten untersucht und ihren ursprünglichen Charakter festgestellt zu haben, daß sie eine Priorität der Pflanzen vor den Tieren bestreiten könnte. Secchi sagt darum in dem geologischen Teile seiner Fisica terrestre: Nicht die Geologie, sondern nur die Physiologie kann die Frage entscheiden. Physiologisch ist aber ausgemacht, daß die Existenz der Tiere von der der Pflanzen bedingt ist. Manche glauben, die Meertiere, welche zusammen mit den ersten Pflanzen gefunden werden, hätten so große Ähnlichkeit mit den unvollkommenen Pflanzen, daß sie von den Alten für solche gehalten worden seien, weshalb Moses, der nicht nach naturwissenschaftlichen Systemen, sondern nach der Anschauung seiner Zeit schrieb, sie nicht von den Pflanzen zu sondern und eigens zu erwähnen brauchte. Diese Bemerkung hat manches für sich, aber man braucht sie nicht notwendig, da die vorigen Andeutungen allen Widerspruch heben, selbst wenn man die unvollkommensten Pflanzen (und Tiere) für diejenigen hält, welche am dritten Tage erschaffen wurden. Es gibt aber eine andere Kombination des biblischen Berichts mit der paläontologischen Aufeinanderfolge der organischen Wesen, welche die Schwierigkeit, die die Gleichzeitigkeit der Tiere und Pflanzenschöpfung bereitet, gar nicht aufkommen läßt und die übrigen vorher dargelegten Bedenken zugleich mit beseitigt. Dieselbe wurde zuerst von Ebrard, Professor in Erlangen, in folgender Weise ausgeführt.

Das erste Kapitel der Genesis gibt keine Aufschlüsse über das Detail der Bildung der Erdoberfläche und der nacheinander auftretenden Organismen. Gleichwohl muß aber diejenige Reihenfolge der Schöpfungen, welche hier geoffenbart wird, der objektiven Wirklichkeit entsprechen, so nämlich, daß sie den Gang der Geschichte der Erdbildung und ihrer Organismen nach den Hauptumrissen angibt. Wie würde sich aber die Geschichte der Erde und ihrer Organismen darstellen, wenn die Ergebnisse der Geologie nach ihren Hauptumrissen kurz zusammengefaßt werden sollten?

Ein Naturforscher, welcher sich dieser Aufgabe unterzöge, würde nicht bloß auf die Qualität, sondern auch auf die Quantität der in den einzelnen Formationen vorkommenden organischen Reste Rücksicht nehmen. Er würde von den spärlichen, sehr selten und vereinzelt vorkommenden organischen Resten in den untersten Schichten absehen; dagegen würde die Steinkohlenformation hier als wirkliches, wichtiges, epochemachendes Hauptglied erscheinen. Da sind es nicht einzelne sporadische Organismen, die hier und da auftreten; da zeigt sich vielmehr die Erdoberfläche, soweit sie aus dem Meere hervorragt, bedeckt mit einer Riesenvegetation, mit welcher verglichen die sämtlichen organischen Überreste aus der früheren Periode samt den Tierüberresten aus der Kohlenperiode selbst geradezu als verschwindende Größe erscheinen. Will man also die dominierenden Hauptglieder in der Reihe der Schöpfungen Gottes aufführen, so muß man sagen: nachdem zuerst Strecken Landes aus dem Meere hervorgetreten waren, war die erste massenhaft und dominierend auftretende Welt von Organismen eine Welt von Pflanzen. Geradeso lesen wir es aber in der Genesis.[1])

Die organischen Reste in der folgenden, mesozoischen Periode erscheinen ihrer Menge nach wiederum gleich Null, es sind nur schwache Fortsätze der einmal geschaffenen Pflanzenwelt, dagegen tritt in dem dieser Periode angehörigen Muschelkalke der Triasgruppe zum erstenmal massenhaft eine Tierwelt auf: Polypen, Korallen, Radiaten, Terebrateln, Muscheln, Schnecken

[1]) 1, 9—13.

und auch bereits Eidechsenarten. Diese Überreste sind in unglaublicher Menge vorhanden, so daß ganze ungeheure Steinmassen oft ganz aus den Überresten der Schalen jener Tiere zu bestehen scheinen. Welch ein Gewimmel von Tieren muß in jenen Gewässern gewesen sein, aus welchen der Muschelkalk sich niederschlug! Die Juraformation erscheint uns dann lediglich als die zweite nur noch vollkommenere und massenhaftere Periode dieses Auftretens der Wassertiere; es treten andere neue Gattungen und Arten auf, aber der Hauptcharakter der Bildungsperiode bleibt derselbe. Wie also in der Steinkohlenformation das Pflanzenreich massenhaft und dominierend auftritt, so im Muschelkalk das Reich der schwimmenden und kriechenden Wassertiere. Genau so lesen wir es Genes. 1, 20 ff.

Aber die Vögel, die doch auch am fünften Tage erschaffen wurden? Daß die Gerippe der Vögel sich nicht so gut erhalten konnten, als die der Eidechsen und die Muschelschalen, ist begreiflich. Die Wassertiere lebten im Wasser oder Schlamm und wurden alsdann nach ihrem Verenden im Schlamm begraben, vom Schlamm durchdrungen und so durch Versteinerung erhalten. Die Vögel, auf dem trockenen Festlande lebend, verwesten.

Wir dürfen also von vornherein nicht erwarten, massenhafte Spuren von Vogelgerippen zu finden, und aus diesem Befunde keine falschen Schlüsse gegen ein massenhaftes Vorgekommensein von Vögeln ziehen. Vereinzelte Spuren von Vögeln finden sich aber in der Tat in derselben geologischen Periode. Vereinzelte Spuren von Säugetieren kommen schon im Jura vor, aber diese vereinzelten Ansätze verschwinden völlig gegen das Auftreten einer fertigen Welt von Säugetieren, welche uns erst in dem känozoischen Molassengestein begegnet.

Diese Parallelisierung der drei Tage organischer Schöpfungen mit den drei Hauptperioden der Paläontologie ist so frappant, daß jedermann geneigt sein muß, wenigstens ihr seine Beachtung zu schenken. Sie erklärt, wie die Schöpfungen über die betreffenden Tage hinausgehen, ja dieselben schon antizipieren konnten, und doch mit Fug gesagt werden konnte, daß

die Pflanzen am dritten, die Wassertiere und Vögel am fünften, die Landtiere am sechsten Tage geschaffen worden seien. Um dies noch begreiflicher zu finden, hat man bemerkt, daß dem Beobachter der Schöpfungsperioden die paläozoische Periode ebenso als Schöpfungszeit der Pflanzen, die mesozoische als Schöpfungzeit der Meerestiere usw. erscheinen mußte, wie der vierte Tag als Tag der Sonnen- und Sternenschöpfung, obgleich beide nur ein Bruchteil der Werke jenes Tages waren; beide Gestirne nahmen die Aufmerksamkeit des Zuschauers vollständig in Anspruch.

Man könnte aber zur Rechtfertigung jener Parallelisierung noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der von den Verteidigern der idealen Auffassung des Hexaemerons besonders betont wird, der aber die chronologisch-historische Deutung ganz und gar unberührt läßt. Man hat darauf hingewiesen, daß der Schöpfungsvorgang, welcher natürlich von keinem Menschen beobachtet und dem Moses mitgeteilt werden konnte, von Gott dem Adam höchst wahrscheinlich in einer Vision geoffenbart sei. Wir haben also die Darstellungsweise des Berichtes nach Analogie der prophetischen Auffassung von geschichtlichen Ereignissen zu beurteilen. Man braucht nun freilich in der Idealisierung nicht so weit zu gehen, daß man die Geschichte aufgibt, wie die streng idealistische Fassung tut. Wohl aber müssen wir den idealen Charakter der Geschichte der Schöpfung bei der Auslegung in Betracht ziehen.

Es ist eine charakteristische Eigentümlichkeit der prophetischen Schilderung von Begebenheiten, daß sie auf detailliertere Angaben nicht eingeht, sondern hervorstechende Momente aus den einzelnen Zeitabschnitten heraushebt. Man vergleiche z. B. die Vorausverkündigungen, welche der sterbende Jakob von den Schicksalen seiner Söhne gibt und die Prophezeiungen (nicht Wünsche) des Patriarchen Noah über die Zukunft seiner drei Söhne. Man könnte die Erfüllung für sehr unvollkommen halten, was von dem einen Sohn gesagt wird, hätte auch zum Teil vom andern gesagt werden können. Die Auswahl wird nach einem bestimmten religiösen Zweck getroffen, der dabei so sehr maßgebend ist, daß die herausgeho-

benen Ereignisse nicht einmal die in sich hervorragendsten zu sein brauchten.

Wenden wir dieses auf das in der Vision geschaute Hexaemeron an, so hat der Bericht seine volle Wahrheit, wenn die an den einzelnen Tagen verzeichneten Schöpfungswerke charakteristische Momente der betreffenden Perioden bilden; derselbe würde sogar von der historischen Wahrheit nicht abweichen, wenn die herausgegriffenen Werke der einzelnen Tage nicht die an sich großartigsten in den betreffenden geologischen Perioden wären, sondern nach einem bestimmten Plan ausgewählt wären. Es hätte z. B. der Bericht gerade nur sechs ausheben können, um ein Vorbild der Sabbatwoche zu erhalten, oder gerade solche nacheinander anführen können, welche in ursächlichem Zusammenhange oder doch im Abhängigkeitsverhältnisse zueinander stehen.

Ich sage nicht, daß die ausgehobenen Werke nicht die wichtigsten in ihrer Periode sind, ich behaupte nur, daß es nicht notwendig wäre. Weil sie es tatsächlich sind, so haben wir sogar eine genauere Darstellung als zur Konkordanz schlechthin notwendig ist. Sollten aber einmal die paläontologischen Entdeckungen einen andern Tatbestand ergeben, andere Organismen und andere Prozesse als die wichtigsten in den betreffenden Perioden dartun, was durchaus nicht zu befürchten steht, so würde auch dann unsere Parallelisierung noch zu Recht bestehen, weil jedenfalls wahr bleibt, daß die Werke der Schöpfungstage Momente in jenen Perioden sind.

Aber wird man sagen: Sind wir nicht mit unserer Konkordanz vollständig in die ideale Fassung des Sechstagewerkes geraten? Das ist ja gerade deren Hauptgedanke, daß die sechs Tage nur sechs Momente im Schöpferplane Gottes sind, welche in einem ursächlichen Zusammenhange zueinander stehen und nur wegen der Sabbatwoche auf diese Zahl festgesetzt worden.

Allerdings gebe ich zu, daß die konkordistische Fassung durch die ideale eine Vertiefung und Ergänzung erfahren kann, muß aber verlangen, daß die ideale sich nicht exklusiv gegen erstere stellen darf. Tut sie dies, dann halte ich sie für bedenklich, jedenfalls hat unsere Konkordanz mit einer solchen Idealität

nichts zu tun. Das Wesentliche der konkordistischen Theorie liegt in der Zeitlichkeit und chronologischen Aufeinanderfolge der sechs Tage; diese ist es, welche vor allem festzuhalten ist, um die sechs Tage der Schöpfung als Vorbild der menschlichen Woche hinstellen zu können; diese Zeitlichkeit, welche die Idealisten aufgeben, bringt unsere Auffassung zu voller Geltung.

Nachdem mit dieser Auffassung die Hauptschwierigkeiten gegen den mosaischen Bericht überhaupt und die Konkordanztheorie insbesondere beseitigt sind, machen einzelne Bedenken keine große Schwierigkeit mehr. Es wird nach einigen Schöpfungstagen hinzugefügt: Gott sah, daß es gut war, nach einigen nicht. Letzteres geschieht darum, weil das betreffende Werk noch nicht abgeschlossen, der göttliche Plan noch nicht vollkommen realisiert war.

Wenn also nach dem dritten Tage gesagt wird, Gott sah, daß es gut war, so wird damit die Pflanzenschöpfung als eine vollendete bezeichnet. Nun treten aber auch in den folgenden Perioden noch neue Pflanzenarten auf.

Ein Werk Gottes kann gut und der Plan Gottes realisiert genannt werden, wenn es in der Natur angelegt ist, mag die Entwicklung auch noch so lange dauern. Die Approbation Gottes steht auch schon nach dem ersten Werke des dritten Tages, der Bildung der Meere und des trockenen Landes, und doch bedurfte letzteres noch sehr der Vervollkommnung, und ersteres hatte wenigstens noch nicht seine Bewohner, hatte also gewiß den Plan Gottes noch nicht am dritten Tage vollkommen realisiert.

Ebenso läßt sich der Einwand leicht beseitigen, daß die Pflanzen der Steinkohlenperiode, in welche wir den dritten Tag verlegen, schon Jahresringe zeigen, also unter dem Wechsel von Sommer und Winter emporgewachsen sein müssen, während die Sonne erst am vierten Tage die Erde erleuchtet.

Wenn man annimmt, daß die dichte Erdatmosphäre vor dem vierten Tage den Anblick der Sonne verhüllt, so folgt daraus nicht, daß die Sonne gar keinen Einfluß auf die Vegetation gehabt. Wenn auch die Sonne ein ganzes Jahr von den Wolken bedeckt wird, wie dies noch jetzt an manchen Orten,

die fast gar keinen Tag Sonnenschein haben, bisweilen vorkommt, so bilden die Bäume doch Jahresringe. Zur Vegetation ist kein direktes Sonnenlicht nötig, es reicht diffuses hin, wie es auch der dichteste Wolkenschleier aussendet. Die Wärme aber, welche die Sonne bei bedecktem Himmel der Erde zusendet, ist der Vegetation ganz besonders günstig und kann jene Üppigkeit der Flora erzeugen, wie sie in dem feuchteren Klima der Tropen jetzt nur noch lokal, in der Urzeit aber wegen des Einflusses der Erdwärme auf einem großen Teile der Erdoberfläche vorkommen konnte. Diese höhere Erdwärme schließt nicht jeden Winter aus, sondern stumpfte nur den Gegensatz zwischen Sommer und Winter ab, ermöglichte also ein winterliches Stillstehen des vegetabilischen Lebens nach sommerlichem, starkem Wachstum, wovon die Jahresringe Zeugnis ablegen.

So glauben wir die konkordistische Deutung des Hexaemeron in einer Weise gefaßt und insoweit gegen ihre Angriffe gerechtfertigt zu haben, daß niemand, wenn er nicht das Wort Gottes absichtlich verunglimpfen will, einen unversöhnlichen Widerspruch zwischen Bibel und natürlicher Schöpfungsgeschichte behaupten kann. Wir machen sie darum in großen Umrissen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft zu der unsrigen, wollen damit aber andere Auffassungen, die sich mit der unsrigen nicht vereinigen lassen, nicht präjudizieren. Im Gegenteil, die sinnigen Gedanken, welche z. B. die folgende idealistische Fassung bietet, wollen wir gern mit der Konkordanz verschmelzen.

V. Das Sechstagewerk steht über den geologischen Perioden.

Diese Ansicht geht von dem Grundgedanken aus, daß die Heilige Schrift durchaus nicht den Zweck hat, wissenschaftliche Aufschlüsse zu geben, sondern einzig nur uns religiöse Wahrheiten mitzuteilen. Im Hexaemeron ist also weder von Astronomie noch von Geologie und Paläontologie als Wissenschaften die Rede. Die sechs Schöpfungstage sind nur sechs Abschnitte des göttlichen Schöpfungsgedankens, die zum Teil gleichzeitig, zum Teil nacheinander realisiert worden sind. Die einzelnen Momente stehen in kausalem nicht aber gerade in chronologischem

Zusammenhange; z. B.: erst müssen die Pflanzen da sein, ehe die Tiere, die ohne vegetabilische Nahrung nicht existieren können, auftreten. Erst muß das obere Wasser von dem unteren geschieden sein, d. h. erst eine Atmosphäre mit Wasserdampf sich gebildet haben, ehe Pflanzen leben konnten. Daher wird vor deren Auftreten am dritten Tage die Bildung der Atmosphärilien am zweiten Tage, das Erscheinen der Tiere erst am fünften Tage berichtet.

Zugleich gliedert und verbindet die sechs Schöpfungsmomente eine schöne Architektonik, die schon der heilige Thomas bemerkt hat. Die drei ersten Tage enthalten drei Werke der Scheidung: des Lichtes von der Finsternis, der Atmosphäre von dem irdischen Wasser, des Meeres vom Lande. Diesem Ternar geht ein Ternar von Ausschmückungen an den drei letzten Tagen parallel. Der vierte Tag schmückt das Werk des ersten Tages durch Sonne, Mond und Sterne aus, der fünfte das am zweiten Tage entstandene Meer mit schwimmenden und kriechenden Tieren, und die Luft mit Vögeln. Der sechste Tag enthält die Ausschmückung des festen Landes, welches am dritten Tage gebildet worden. Wie aber am dritten Tage sogleich noch die Erschaffung der Pflanzen berichtet wird, so hat auch der sechste zwei Werke: außer der Erschaffung der Landtiere die des Menschen.

Dies die Grundgedanken der sogenannten idealen Auffassung des Hexaemeron, welche nach Vorgang des heiligen Augustinus in neuerer Zeit von Michelis, Reusch, aber ganz besonders von B. Schäfer ausgeführt worden ist. Letzterer sagt nach Darlegung der oben skizzierten architektonischen Anlage des Sechstagewerkes:

„Fassen wir jetzt die Dreizahl ins Auge. Auf die heilige Zahl der Drei ist es bei den Scheidungen und Schmückungen allein abgesehen und nicht auf wissenschaftliche Vollständigkeit. Es hätten gewiß leicht Hunderte von Scheidungsprozessen bei der Bildung des Kosmos aufgezählt werden können, aber alles blieb unerwähnt und nur drei repräsentieren das Ganze. Die erste Scheidung betrifft die obere Region des Äthers, die Lichtregion, die zweite die mittlere, die Luftregion, und die dritte die irdische. Die Reihe geht nicht

nur von oben nach unten, sondern betrifft auch immer dichtere Gebiete. Wer verkennt hier den architektonischen Bau, den Charakter des künstlich Vollendeten? Aber die Dreizahl ist die wichtigste als Signatur der Gottheit. Und um gleich beizufügen, daß die Scheidungen nicht Selbstzweck, sondern auch Bedingung des Schmuckes sind, wird bei der dritten Scheidung gleich der Pflanzenschmuck über der Erdoberfläche erwähnt. Hiermit wird noch ein weiterer Zweck erreicht, daß wir nämlich im ersten Ternar vier Werke Gottes erhalten. Vier ist die Signatur des Menschlichen, der Welt, des ökumenischen oder katholischen Charakters des Reiches Gottes . . . Ebenso wird den Werken des zweiten Ternars der Mensch angereiht, um die Vierzahl wieder voll zu machen. Nun sollte es doch klar sein, warum die Werke so und nicht anders aufeinander folgen, während beim Schöpfungsvorgange die Sache doch ganz anders verlief. Sechs ist keine heilige Zahl an sich: sie ist wohl zweimal drei und Vorbedingung der heiligen Sieben; sieben ist die Verbindung von drei und vier, von Göttlichem und Menschlichem, ist also Signatur der Religion, die am siebenten Tage auch eingeführt wurde. In dem mystischen Inhalt der Siebenzahl liegt der Grund, warum die Woche nicht fünf oder acht Tage umschließt und die Vermutung ist begründet, daß Gott wegen der Heiligkeit dieser Zahl den siebenten Tag als heiligen festgesetzt hat."

Das sind gewiß sehr sinnreiche Gedanken, die Struktur des Sechstagewerkes erscheint als herrliche Architektonik, aber noch sinnreicher und Gottes würdiger wäre sie, wenn sie nicht bloß in rhetorischer Anlage besteht, sondern auf historischer Wahrheit beruht. Die Menschen ordnen die Worte und Gedanken kunstreich, aber der Schöpfer und der Urheber der Heiligen Schrift disponiert die Dinge und Ereignisse zu schönster Harmonie. Die ideale Auffassung hat also gar keinen Grund, sich mit der konkordistischen in Opposition zu setzen, sondern allen Grund, sich durch sie ein festes Fundament zu sichern. Von konkordistischem Standpunkte kann und muß man alle die sinnreichen Momente, die sich im Schöpfungsberichte auffinden lassen, akzeptieren, die ideale Auffassung läßt sich mit

jenem Standpunkte sehr wohl vereinen, und die Polemik, die sie gegen ihn führt, ist unberechtigt, ja bringt sie selbst zum Sturze.

Diese Polemik weist immer darauf hin, daß die Heilige Schrift keine Wissenschaft lehre, sondern nur religiöse Wahrheiten vortrage. Ganz recht, aber kommt sie nicht häufig in die Lage, die religiösen Wahrheiten an Tatsachen anzulehnen, welche als solche Gegenstand der Wissenschaft sind? Die Bibel trägt keine Geschichtswissenschaft vor, und doch sind zahlreiche Tatsachen, welche sie berichtet, Gegenstand der Altertumswissenschaft, und die Schrifterklärung hat die Konkordanz der Bibel mit dieser Wissenschaft nachzuweisen. Freilich lehnt sich die Offenbarung meistens an die naturwissenschaftlichen Anschauungen ihrer Zeit an, um leichter verstanden zu werden. Aber im Hexaemeron handelt es sich nicht um Anschauungen der Juden, sondern wir haben eine positive göttliche Belehrung, die um das mindeste zu sagen, sich ebensogut an die faßbarste zeitliche Aufeinanderfolge anlehnen kann, als an eine architektonische und symbolische Struktur, welche erst spät im Berichte entdeckt worden ist.

Aber auch der Zweck der religiösen Belehrung, nämlich das Urbild der Woche mit dem Sabbat in der Schöpfungswoche aufzustellen, wird durch Angabe von Zeitabschnitten besser erreicht, als durch Teil-Gedanken Gottes; im Gegenteil, dieser Zweck kann in der streng-idealistischen Fassung kaum erreicht werden. Es ist gar nicht einzusehen, wie ein siebenteiliger Schöpfungsplan das Vorbild von einer Woche sein soll, nach deren Ablauf der Mensch ruhen soll, wie Gott nach seinen sechs Werken geruht, und den Sabbat heiligen soll, wie Gott den siebenten Schöpfungstag geheiligt. Was ist der siebente Ruhetag Gottes, wenn die sechs Tage bloß Werke Gottes ohne zeitliche Aufeinanderfolge sind? Er ist dann ein bloßes Nichtschaffen, er ist der Gegensatz zum Wirken, eine reine Negation, und diese ist ganz sicher nicht heilig. Die Vertreter der idealistischen Deutung scheinen sich die Sache viel zu leicht zu machen, wenn sie nachweisen, daß die Tage des Hexaemeron nicht buchstäblich genommen zu werden brauchen, und nun ohne weiteres Momente des Planes Gottes darunter verstehen! Wenn man weiß,

daß das Wort Tiger in bestimmtem Zusammenhange nicht ein Tier bezeichnen soll, so kann man doch nicht jeden beliebigen Begriff damit verbinden; es muß auf das tertium comparationis Rücksicht genommen werden. Ein solches bietet sich aber zwischen Tag und Teil des Schöpfungsplanes Gottes nicht dar.

Man scheint dasselbe in der Siebenzahl suchen zu wollen: wie der Tag der siebente Teil der Woche ist, so ein Schöpfungstag der siebente Teil des göttlichen Schöpfungsgedankens. Das ist aber jedenfalls sehr weit hergeholt, nur sehr unnatürlich kann etwas, weil es der siebente Teil eines Ganzen ist, ein Tag genannt werden; so könnte man auch einen der sieben Arme des Leuchters im Tempel einen Tag nennen. In der ganzen Heiligen Schrift kommt eine solche metaphorische Ausdrucksweise nicht vor. Tag bezeichnet immer nur einen Zeitabschnitt, so verschieden auch im übrigen die Bedeutungen dieses Wortes sein mögen.

Man hat den Grund der Benennung auch darin suchen wollen, daß dem Adam, welcher den ganzen Vorgang in der Vision schaute, jede einzelne von den sieben Abschnitten des Schöpfungsplanes wie ein Tag vorkam; aber wie ein solcher Schein die Vorbildlichkeit der Schöpfungswoche für die menschliche Woche begründen soll, ist auch nicht recht einzusehen. Eine bessere Begründung ließe sich wohl der Darstellung von Kurtz entnehmen. Er sagt:

„Der Konzipient des Schöpfungsberichtes hat in prophetischer Erleuchtung zur Teilnahme an göttlicher Autopsie erhoben, mit dem Geistesauge geschaut, was vorging, ehe noch ein menschliches Auge vorhanden war, das Kunde von diesen Ereignissen hätte geben können, er hat dann in Worte übersetzt, was er im Geiste geschaut, er hat geschildert, was er geschaut hat und hat es so geschildert, wie er es geschaut hat. Es sind lauter prophetisch-historische Tableaux, die sich vor seinem geistigen Auge entfalten, Szenen der schöpferischen Tätigkeit Gottes, deren jede ein Hauptmoment des großen Dramas, eine Hauptphase der Entwicklung darstellen. Vor dem Blick des Sehers entfaltet sich eine Szene nach der andern, bis endlich in der Siebenzahl derselben der historische Verlauf der Schöpfung sich ihm vollständig dargestellt hat.“

Dies ist allerdings unter Voraussetzung eines historischen Verlaufes der Schöpfung gesprochen; aber man könnte sich doch denken, daß die einzelnen Teile des Schöpfungsplanes dramatisch sich vor dem Auge Adams entwickelten, und ein jeder durch ein Aufziehen des Vorhanges eingeleitet und durch das Fallen desselben abgeschlossen wurde. Es wurde hell (Morgen), und es wurde dunkel (Abend) für das Auge des Zuschauers, und so könnte wohl die dazwischen fallende Szene bildlich als Tag bezeichnet werden. Aber immerhin bleibt dabei schwach begründet, wie die Schöpfungswoche als wahres Vorbild der menschlichen Woche dienen kann.[1])

Eine Art idealer Auffassung des Hexaemerons bietet auch A. Scholz. Er stellt „für den biblischen Schöpfungsbericht die Hypothese auf: derselbe beschreibt die Erschaffung des gottähnlichen Menschen und des Geistes, der übernatürlichen Welt, in sechsfacher, wesentlich identischer Gestalt, wonach in Wirklichkeit nur Ein Schöpfungstag gemeint ist, dem Ein Ruhetag, die Ewigkeit folgt."

„Der zweite Grundsatz der folgenden Ausführung ist: Der Hagiograph hat die Idee von der messianischen Zeit, wie sie in den Propheten vorliegt, in den Anfang hinaufgetragen und der ersten Schöpfung beigelegt."[2])

Diese Hypothese scheint doch allzu kühn, als daß sie auf Beifall rechnen dürfte. Denn erstens kann man bei der Lesung der ersten Kapitel der Genesis 1—5, welche Scholz alle prophetisch deutet, sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie Erzählung von Vergangenem sein sollen. Zweitens können nur durch sehr gekünstelte Deutung der einzelnen Momente messianische Ereignisse und Zustände darin gefunden werden.

Jedenfalls darf man bei der Schriftauslegung nicht weiter sich vom eigentlichen und nächstliegenden Sinne entfernen, als

---

[1]) Gryse erklärt den Zusammenhang der Sabbatwoche mit dem Sechstagewerke und damit dieses selbst sehr einfach. Es ward der zweite, dritte Tag bezeichnet nach ihm, nicht Tage der Schöpfung, sondern der Sabbatwoche selbst. Er nimmt also „ist" im Sinne von „bedeutet".

[2]) Eine Hypothese über Genes. Kap. 1—5. Tübinger Quartalschr. 1907. 2. Heft. S. 161 ff.

es triftige Gründe verlangen. Nun glauben allerdings die Idealisten solche zu haben, indem sie die Fassung der Tage als längere Zeitabschnitte ebenso für untunlich erklären, als die buchstäbliche Deutung. Wir haben aber gesehen, daß die Einwände gegen die konkordistische Auffassung, also gegen die Deutung der Tage als Perioden nicht zwingend sind; jedenfalls ist die Harmonisierung der biblischen Tage mit den geologischen Perioden nicht so gesucht und gekünstelt, wie die Fassung der Tage als unzeitliche Gedanken Gottes. Dagegen ist die Benennung Tag für einen Schöpfungsabschnitt so natürlich, daß man sie kaum als übertragen bezeichnen kann. Es handelt sich ja um Werke Gottes, eine Arbeitswoche Gottes wird geschildert; da muß man schon auch von allen äußeren Gründen abgesehen, an großartige Entwicklungen und an solche Zeiträume denken, die des Ewigen würdig sind, vor dem tausend Jahre wie ein Tag sind. Wenn uns nun die Erdgeschichte solche Perioden aufweist, die mit den biblischen Tagen kombiniert werden können, dann erscheint es fast kleinlich und engherzig, noch Tage von 24 Stunden unter den Schöpfungstagen zu verstehen. Sollte wirklich einmal die Geologie und Paläontologie solche Resultate zutage fördern, daß eine Konkordanztheorie nicht mehr haltbar wird, dann erst wäre hinreichender Grund gegeben, das Hexaemeron rein ideal zu deuten (vorausgesetzt, daß man den Ausdruck Tag doch noch besser rechtfertigt, als bis jetzt geschehen); daß dies je eintrete, ist mir sehr unwahrscheinlich, im Gegenteil hege ich die Zuversicht, daß weitere Forschungen die Konkordanz immer mehr erweitern und befestigen werden. Vgl. weiter unten.

Zur Vervollständigung unserer Apologie müssen wir noch einige Einwürfe berücksichtigen, die entweder alle oben dargelegten Erklärungsversuche treffen, oder doch bei deren Besprechung noch nicht gelöst wurden.

Moses, sagt man, spricht von Licht, wo noch keine Sonne da ist, ja von Tag und Nacht, bevor die Sonne den Tag und der Mond die Nacht erleuchtete und bestimmte.

Es gehört in der Tat eine enorme Gedankenlosigkeit dazu, sich

einzureden, Moses habe nicht gewußt, daß die Sonne der Erde das Licht gibt, oder er sei so entsetzlich ungeschickt gewesen, trotzdem schon von Licht und Tag vor der Sonne zu sprechen. Viele bedeutende Naturforscher fanden im Gegenteil in dieser Trennung des Lichtes von der Sonne einen Zug ungewöhnlicher Wissenschaft, die die Entdeckungen der Neuzeit um Jahrtausende antizipiert habe. Wenn ich nun auch nicht dem Moses so ungewöhnliche Kenntnisse beizulegen mich genötigt sehe, weil ich im Gegenteil glaube, daß er sie nicht haben konnte, so finde ich gerade in dieser Trennung einen Hinweis auf eine von Gott mitgeteilte objektive Tatsache, die von der neueren Physik und Kosmogonie nur bestätigt wird. Ich halte es nicht mehr für indiziert, jenem Einwurfe durch die Frage zu begegnen, was denn das Licht sei, sondern glaube, daß man soviel vom Licht weiß, um sein Auftreten vor der Sonne begreiflich zu finden. Die Wissenschaft hat einen so innigen Zusammenhang zwischen der Wärme und deren höherer Bewegungsform, dem Lichte einerseits und allen andern Naturkräften anderseits nachgewiesen, daß man um Lichtquellen ohne Sonne nicht verlegen zu sein braucht. Insbesondere hat die Astronomie aus jetzt noch beobachtbaren kosmischen Vorgängen an Nebelflecken, Kometen, veränderlichen Sternen usw. die Tatsächlichkeit von Lichtphänomenen und eines Wechsels von Licht und Finsternis auch ohne Zentralsonne dargetan.

Aber sagt man, die Astronomie weist nach, daß nicht erst der Planet und dann der Zentralkörper, sondern umgekehrt erst die Sonne und dann die Erde sich gebildet hat; die Bibel stellt das Verhältnis aber umgekehrt dar.

Die Darstellung der Bibel ist nicht eine Kosmogonie, sondern eine Geogonie. Nachdem sie allgemein die Erschaffung der ganzen Welt berichtet, beschränkt sie sich auf die Entwicklung der Erde zum Wohnplatz des Menschen. Sie hat sich also nicht mit der Wissenschaft auf den heliozentrischen, sondern mit der allgemein menschlichen Auffassung auf den geozentrischen Standpunkt zu stellen. Von der Erde aus betrachtet wird die Sonne am vierten Tage, sie wird nicht erst geschaffen (barah), wie es im 1. Vers vom Himmel und

Erde heißt, sondern gemacht ('asah); für die Erde wurde die Sonne erst am vierten Tage das, was sie ist.

Damit ist auch bereits die Schwierigkeit beseitigt, die sich aus der Fortpflanzung des Lichtes ergibt. Das Licht hat zwar eine Geschwindigkeit von 42,000 Meilen in der Sekunde, aber manche Sterne sind so weit von uns entfernt, daß Tausende von Jahren erforderlich sind, um ihr Licht in unser Auge gelangen zu lassen. Wie konnten also am vierten Tage die Sterne erscheinen, wenn sie selbst am ersten Tage geschaffen waren?

Diese Schwierigkeit kann höchstens diejenigen treffen, welche unter den Tagen Zeiträume von 24 Stunden verstehen, und von diesen wiederum nur die, welche vor den 6 Tagen keine natürlichen Entwicklungs-Perioden zugeben. Diese werden dann sagen müssen, daß Gott, der die Sterne leuchtend schuf, sie auch bereits die Erde erleuchtend erschaffen konnte, ohne daß das Licht so viel Zeit brauchte. Es war dazu nur nötig, daß er unmittelbar selbst den zwischen Sterne und Erde befindlichen Äther erregte, wie derselbe sonst bloß von Lichtquellen erregt wird. Dies wäre freilich eine Art Wunder, aber für den göttlichen Schöpfungsmorgen nicht so auffallend. Eine mehr natürliche Erklärung wäre folgende: Wenn gesagt wird, Gott habe die Sterne am vierten Tage an den Himmel gesetzt, so sind damit jedenfalls nicht notwendig alle gemeint. Manche sind ja erst später erschienen oder entdeckt worden, manche werden nie, wenigstens nicht mit bloßem Auge gesehen. Die Wahrheit des biblischen Textes bleibt also bestehen, wenn an jenem Tage diejenigen Sterne sichtbar wurden, welche ihr Licht bereits auf die Erde entsenden konnten.

Weiter findet man einen argen Irrtum darin, daß die Sterne an die Himmelfeste gesetzt worden, daß überhaupt von einer Erschaffung der „Feste" die Rede ist, daß die Feste die oberen Gewässer von den unteren trennt.

Die Schrift schließt sich bei solchen Ausdrücken an die Anschauungen des Lebens und nicht an die Wissenschaft an. Aber auch die Wissenschaft, obgleich sie ganz andere Vorstellungen von der Natur hat, bedient sich solcher populären Ausdrucksweise, die der Anschauung entnommen eine sehr lebhafte Anschaulichkeit bietet.

Von einer Feste spricht die Heilige Schrift nicht; das Wort raqia bezeichnet Decke, Gewölbe, und auch die Wissenschaft bedient sich des Wortes Himmelsgewölbe, obgleich sie weiß, oder doch annimmt, daß die Rundung nur eine physiologische Ursache, etwa in unserer Augenmuskeldrehung hat, und die blaue Farbe nach den interessanten Experimenten von Tyndall in einer starken Verdünnung der Atmosphäre ihre Erklärung findet. Gott machte also das Firmament (von Erschaffung ist im Text keine Rede), d. h. er bildete die Atmosphäre. Dadurch daß dieselbe das verdampfte irdische Wasser in sich aufnahm, entstand das Wasser über der Feste, aus welchem auch wissenschaftlich der Regen erklärt werden muß.

Eine ernste Schwierigkeit wird man wohl kaum darin suchen, daß nach der natürlichen Kosmogonie erst der gasförmige Zustand der Materie und dann der flüssige auftreten mußte, während nach der Bibel, wenigstens nach der eben erklärten Scheidung der oberen Gewässer von den unteren der umgekehrte Prozeß angenommen werden müßte. Allerdings kann und muß man die Uratmosphäre früher setzen als das Urmeer; denn die abnehmende Temperatur erzeugt erst aus dem luftförmigen Aggregatszustand den flüssigen; aber in Vers 6 ff. ist nicht mehr vom Urmeer, wie in Vers 2, und nicht mehr von Urgas die Rede, sondern von der Bildung des Wassergehaltes der atmosphärischen Luft. Dieser entstammt aber wie jetzt so auch nach der ersten Bildung einer für Tiere und Menschen entsprechenden Atmosphäre der Verdunstung des Wassers.

Aber, sagt man, das Urmeer des Vers 2 setzt eine Bildung der Erde auf neptunistischem Wege voraus, während die größere Zahl der Geologen die plutonistische Bildung behauptet.

Darauf könnten wir erwidern, daß wir getrost die Neptunisten und Plutonisten erst ihren heftigen Streit auskämpfen lassen können, ehe wir ihre Streitfragen mit der Bibel in Einklang zu bringen uns genötigt sehen. Die Wahrheit aber ist, daß an der fraglichen Stelle nur von einer Überflutung der Erde die Rede ist, nicht von einer Bildung der Urgebirge aus flüssiger Auflösung, wie sie die Neptunisten voraussetzen. Die Mitwirkung von Überflutungen bei der Bildung von Organis-

men führenden Schichten leugnen auch die Plutonisten nicht. Die Bibel spricht aber bloß von dem Zustande der Erdoberfläche vor dem Auftreten der organischen Wesen, über die Bildung des Erdinnern sagt sie kein Wort.

VI. Die Visionshypothese.

Die neueste Hypothese, welche viel Anklang gefunden hat, ist die von Hummelauer; man hat sie die Visionshypothese genannt. Nach ihr gibt die Bibel keine Erzählung eines Vorganges, sondern Visionen, welche Gott dem Adam an aufeinanderfolgenden sechs Tagen zuteil werden ließ. Dieselben stellen nicht genau den zeitlichen Verlauf des Schöpfungswerkes dar, sondern geben uns Bilder, Tableaux aus den aufeinanderfolgenden Erdperioden.

Wenn man sich entschließen kann, anzunehmen, daß die Schrift wirklich nur Visionen berichten wollte, wird man diese Erklärung des Sechstagewerkes nicht unannehmbar finden; alle Konflikte mit den Naturwissenschaften sind damit gehoben. Wie schon oben gesagt, sollte die Konkordanz unmöglich werden, könnte man diese Erklärung akzeptieren. In der absoluten Ablehnung der Konkordanz können wir Hummelauer nicht beipflichten. Am annehmbarsten wäre auch die Visionshypothese, wenn sie wirkliche Szenen aus der Schöpfungsgeschichte enthielte, wenn die Visionstage charakteristischen Wendepunkten derselben entsprechen. Solche weist ein Paläontologe und Geologe von Fach, Oberbergrat Dr. Waagen in „Natur und Offenbarung“ [1]) nach. Er findet:

„Es sind gewisse Punkte vorhanden, welche in den Ermittlungen der Geologen und in dem Schöpfungsberichte der Bibel in gleicher Weise und in gleicher Reihenfolge wiederkehren, und welche auf solche Weise als Grundfesten angesehen werden können, um die sich die übrigen weniger sichergestellten Vergleichungspunkte gruppieren lassen. Solche Fundamentalpunkte sind:

„1. Der allgemeine Mangel an Tageslicht, welcher während

---

[1]) 1898. 44. Bd. S. 641 ff., auch separat erschienen: „Das Schöpfungsproblem“. Münster 1899.

der Ablagerung der kambrischen und untersilurischen Bildungen herrschte.

„2. Das Erscheinen und die regelmäßige Wirksamkeit des Tageslichtes auf der Oberfläche der Erde seit dem Anfange der obersilurischen Bildungen.

„3. Die Entwicklung einer überschwenglichen Pflanzenfülle, wie sie nie wieder auf der Erde sich einstellte, in der Karbonperiode.

„4. Das Erscheinen zahlreicher großer Ungeheuer in der mesozoischen Ära zusammen mit dem ersten Auftreten der Vögel.

„5. Die Entwicklung reicher Säugetierformen im Laufe der kainozoischen Ära.

„Alle diese Punkte werden im Schöpfungsberichte in derselben Reihenfolge vorgeführt, welche für sie von den Geologen ermittelt worden ist. Diese Übereinstimmung zwischen Geologie und Schöpfungsbericht ist von geradezu fundamentaler Wichtigkeit und überwältigender Bedeutung, und läßt bereits von vornherein es als wahrscheinlich erscheinen, daß auch in den Details eine weitere Übereinstimmung sich werde herausstellen lassen."

Unser Fachmann schließt seine Abhandlung:

„Unter allen Umständen erscheint der biblische Schöpfungsbericht als eine literarische Leistung, welche eine ganz exzeptionelle Stellung einnimmt, und man kann nicht umhin, einem Volke Bewunderung zu zollen, das seit dem frühesten Aufdämmern der menschlichen Kultur eine derartig hohe geistige Stellung eingenommen hat, um solche literarische Produkte zutage zu fördern . . . Auch nach Jahrtausenden kann der Gelehrte nicht umhin, einzugestehen, daß der Schöpfungsbericht Angaben enthält, welche die mühevollsten Studien auf andern Gebieten nur bestätigen können. Eine größere und hervorragendere Leistung von längerer Dauer auf literarischem Gebiete hat es wohl niemals gegeben." [1])

Dieses Urteil muß man unbedingt unterschreiben, wenn

[1]) S. 36.

man den Schöpfungsbericht der Bibel mit denen der übrigen Kulturvölker, speziell mit dem so viel gepriesenen der Assyrer und Babylonier vergleicht. Diese in weltlicher Kultur alle Völker des Altertums überragend, haben so abgeschmackte, kindisch lächerliche Sagen von dem Ursprunge der Welt, des Menschen, daß die biblische Erzählung auch rein literarisch betrachtet als ein kunstgerechtes, vernunftgemäßes Meisterwerk erscheint.

In demselben Sinne spricht sich ein anderer Naturforscher, der Mitherausgeber des großen naturwissenschaftlichen Werkes „Himmel und Erde", D. Kreichgauer, aus. Nachdem er die einzelnen Tage mit den entsprechenden geologischen verglichen hat, erklärt er:

„Blicken wir zum Schluß auf die Beziehungen zwischen dem Schöpfungsbericht und der Bibel zurück, so kann uns die Tatsache nicht entgehen, daß die Übereinstimmung im ganzen recht weitgehend ist. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus kann unmöglich die anfänglich auf der ganzen Erdoberfläche herrschende Finsternis geleugnet werden, ebensowenig läßt sich die erst später allmählich eintretende Scheidung der schwebenden von den flutenden Wassern angreifen, oder das weit höhere Alter des allgemeinen Urmeeres gegenüber den Kontinenten. Daß das Pflanzenreich näher an die Urzeit hinanreicht als das Reich der Tiere, steht völlig fest. Nicht eine einzige Erfahrung steht dem Resultate der Geologie wie der Zoologie entgegen, daß die Wassertiere eher zu einer herrschenden Stellung gelangten als die Landtiere, und daß unter den letzteren die kriechenden, fliegenden weit früher auftraten als die vollkommenen Läufer, die höheren Säugetiere . . . Der Mensch trat zuletzt auf, nach der Forschung ebensogut als nach der Bibel." [1])

VII. Exegetische Lösung des Problems.

In neuerer Zeit ist eine freiere Schrifterklärung versucht worden, welche, gerade in der Auffassung des Hexaemerons durchgeführt, alle Schwierigkeiten zu beseitigen scheint.

[1]) Das Sechstagewerk. 1908.

1. N. Peters[1]) ist der Ansicht, die ja schon von der idealistischen Erklärung vertreten wurde, daß der Verfasser gar keine historische Tatsache berichten will; er bietet uns eine religiöse Erzählung der Geschichte der Weltentstehung mit didaktischem Zwecke in anthropomorphischer Form.[2])

Um diese Auffassung annehmbarer erscheinen zu lassen, könnte folgendes bemerkt werden: Daß dem Adam oder dem Moses eine besondere göttliche Offenbarung, etwa eine Vision zuteil geworden sei, läßt sich nicht beweisen und ist nicht nötig, um den göttlichen Charakter des biblischen Schöpfungsberichtes zu wahren.

Daß die Darstellung nicht rein historisch, sondern pragmatisch gehalten ist, zeigt sich ja deutlich in der Parallelisierung mit der Sabbatwoche, der zuliebe schon von Tagen gesprochen wird, wo solche noch gar nicht vorhanden waren.

Es ließe sich also wohl denken, daß der heilige Schriftsteller den Vorgang der Schöpfung im Lichte des bis dahin über Gott, den Schöpfer, den Menschen unter dem Einfluß der Offenbarung entwickelten religiösen Bewußtseins sich den Schöpfungsvorgang ausmalte, wobei die damaligen Kenntnisse von der Natur ihm als Rahmen des Gemäldes dienten. Es widerspricht wohl nicht der Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes, durch die Inspiration diesen psychologisch-vernünftigen Prozeß in eine übernatürliche Sphäre zu erheben. Etwas Ähnliches finden wir ja vielfach bei den heiligen Schriftstellern. Ähnlich auch Holzhey.

2. Euringer[3]) benutzt die in neuerer Zeit viel verwendete Theorie der citationes implicitae, um alle Schwierigkeiten des biblischen Tagewerkes zu lösen. Da nun freilich solche nicht angenommen werden dürfen, wenn sie nicht bewiesen werden, so führt der Verfasser zur Begründung die doppelte Berichterstattung in Kap. 2 und 3 der Genesis an.

---

[1]) Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht. Paderborn 1907.

[2]) S. 271.

[3]) Veröffentlichung a. d. Kirchenhist. Seminar München. III. Reihe Nr. 1. S. 25 ff.

Damit bleibt aber immer noch die Aufgabe, eine exegetische Erklärung der beiden Berichte zu geben. Ob die Zweiheit des Berichtes so klar ist und ob sie, auch zugegeben, hinreicht, eine Zitation anzunehmen, mag dahingestellt bleiben.

Doch wenn auch tatsächlich eine Zitation vorliegt, der heilige Schriftsteller will jedenfalls mit seiner Darstellung eine Belehrung geben. Er adoptiert damit, approbiert den von ihm entlehnten Bericht. Und da kommt es vor allem darauf an, woher er den Schöpfungsbericht entlehnt hat. Wenn er auf einer alten Tradition beruht, was nicht unwahrscheinlich ist, dann ist der göttliche und auch der vollgültige Charakter der Darstellung gewahrt. Ganz unstatthaft ist dagegen die moderne Entlehnungstheorie, welche wir noch etwas näher zu beleuchten haben.

VIII. Die Entlehnungstheorie.

Die erhabene Schilderung der Weltschöpfung, wie sie uns die Bibel im Hexaemeron bietet, wird in empörender Weise verunglimpft, wenn man sie für eine Entlehnung aus heidnischen Kosmogonien erklärt, speziell sie aus der babylonischen, wie es im Augenblicke gerade die literarische Mode mit sich bringt, ableiten will. Wie kann man nur diese abenteuerlichen, abgeschmackten, polytheistischen Dichtungen mit einer so gotteswürdigen, vernunftgemäßen, zwar erhabenen aber doch nüchtern ernsten Darstellung der Weltschöpfung in Vergleich setzen?

Man beruft sich auf das hohe Alter der babylonischen Kosmogonie. Aber das israelitische Volk ist so alt oder älter wie das babylonische. Abraham kommt ja aus dem Bereiche von Babel. Innerhalb der heidnischen babylonischen Kultur bewahrte ein kleiner Bruchteil die Verehrung des wahren Gottes und die religiösen Überlieferungen des höchsten Altertums, während die große Masse dem Polytheismus verfiel und demgemäß die Überlieferung entstellte.

M. Müller, der berühmte Indologe, bezeichnet es als eine festgestellte Tatsache der vergleichenden Religionswissenschaft, daß, je höher wir hinaufsteigen in der Literatur eines Volkes, desto reiner die Religion ist, daß die Geschichte aller

Religionen eine Geschichte ihres Verfalles darstellt. Dies können wir sogar an der so stramm organisierten jüdischen Religion beobachten. Wenn nicht die Propheten, d. h. eine besondere göttliche Leitung, alle Anstrengungen für die Erhaltung des Monotheismus gemacht hätten, die große Masse wäre dem Götzendienst verfallen. In Babylon blühte der Götzendienst aufs üppigste. Man hat nicht mit Unrecht gesagt: „Man glaubt aus den wirren Phantasien eines Fieberkranken in die reine Atmosphäre gesunder Geistesklarheit und — Nüchternheit zu treten, wenn man von dem babylonischen Epos her zum ersten Kapitel der Genesis kommt.“ [1])

Am auffallendsten ist die Übereinstimmung zwischen Bibel und Babel in Bezug auf die Sintflut. Etwas Alberneres als die babylonische Flut kann man sich aber nicht denken. Nach der Verheerung zanken sich die Götter untereinander, daß so großes Unheil angerichtet wurde; zu dem Opfer fliegen sie herbei wie die Mücken und laben sich am Wohlgeruche!

Wie die große Flut so ist auch die babylonische Kosmogonie im ganzen alten Orient verbreitet.

H. Winkler,[2]) freilich extremer Panbabylonist, erklärt:

„Die Stoffe und Anschauungen der babylonischen Kosmologien und ihres Weltbildes konnten den Exiljuden nicht näher gerückt werden, als sie es schon war. Davon war die ganze Welt voll — sie war es schon, als Israel wurde.“

Mag diese allgemeine Verbreitung der Schöpfungsideen übertrieben sein; Tatsache ist, daß der Reihe nach nicht bloß die Assyrologen und Panbabylonisten, sondern auch die Ägyptologen, Indologen usw. ihr Lieblingsvolk zu Lehrmeistern der Israeliten machen. Alle tun dies mit dem gleichen Rechte. Also sind alle hinfällig.

„Gerade diejenigen Momente, welche Gunkel zum Beweise der Abhängigkeit des biblischen Berichtes vom babylonischen betont, das Chaos und die Finsternis, sowie die Spaltung

---

[1]) Öttli, Der Kampf um Bibel und Babel. S. 9.

[2]) Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient. Leipzig 1906. S. 50.

des Chaos beziehungsweise der Urwasser in zwei Teile, einen oberen und einen unteren, haben ihre Parallelen in andern alten Kosmogonien, und zwar in solchen, die von der babylonischen gewiß nicht beinflußt sind, wie z. B. der ägyptischen und indischen. Die Vorstellung vom flüssigen und finsteren Chaos hat demnach ihren Ursprung nicht notwendig und ausschließlich im babylonischen Klima, sondern beruht auf Erwägungen ganz anderer Art. Daß die Welt durch die Spaltung des Chaos in einen oberen und unteren Teil entstanden sein soll, hat seine Parallelen in der phönizischen, indischen und ägyptischen Vorstellung vom Weltei . . . Anderseits ist es aber gewiß, daß der babylonische Mythus eine der verschiedenen Formen ist, welche die naive Vorstellung von der Entstehung der Welt angenommen hat." [1])

Darum kann Nikel schließen: „Nicht in Anlehnung, sondern im bewußten Gegensatz zu den aus dem Marduk-Mythus oder sonst irgendwoher stammenden kosmogonischen Vorstellungen und Traditionen hat der Verfasser von Genes. I sein erhabenes Werk geschaffen." [2])

Auch Keil, den selbst Delitzsch für den besten Assyrologen erklärt, sagt:

„Schon eine oberflächliche Vergleichung zeigt, daß zwischen beiden Traditionen kein Abhängigkeitsverhältnis obwalten kann. Im biblischen Berichte ist von einem Kampfe mit Tiamet keine Rede, im babylonischen dagegen ist er bei weitem die Hauptsache. Im biblischen Berichte ist Ordnung in der Schöpfung, stufenweise schreitet sie vor; im babylonischen geht alles durcheinander. Der biblische Bericht setzt Gott als das Urprinzip, der babylonische hingegen die Materie; der biblische Bericht ist theistisch, der babylonische seinem Wesen nach pantheistisch. Der biblische gibt Kosmogonie, der babylonische Theogonie . . ." [3])

Aber der Kampf mit Tiamet, dem biblischen Tehom und Tohuvabohu soll, wenn auch nicht in der Genesis so in andern

[1]) Nikel, Genesis und die Keilschriftenforschung. 1903. S. 121.

[2]) S. 124.

[3]) Zur Babel- und Bibelfrage. 1903.

biblischen Büchern, bei Job, in den Psalmen, bei Amos, Isaias sich finden.

Nun diese poetischen Ergüsse können nicht zur Erklärung der nüchternen Erzählung der Genesis verwandt werden, sie sind vielmehr nach der Genesis zu deuten. Kaum ist es nötig mit A. Jeremias anzunehmen, diese Bilder hätten „ihre Züge und Farben der auch in Kanaan bekannten alten orientalischen Mythologie entnommen".

Also keine sachlichen Gründe, sondern nur das Bestreben, die Bibel herabzusetzen, kann die mosaische Kosmogonie auf Babel zurückführen.

Mit der Kosmogonie der Bibel hängt der Sabbat aufs engste zusammen; auf ihn, seine göttliche Begründung ist das ganze Sechstagewerk hingerichtet. Diesen Feier- und Ruhetag sollen die Israeliten gleichfalls den Babyloniern entlehnt haben, denn diese hatten gleichfalls einen šapattu. Die Siebenzahl deutet nach A. Jeremias[1]) auf die sieben Planeten der Babylonier hin, deren Religion allerdings wesentlich Astralreligion war.

Aber derselbe Assyrologe bemerkt, daß die Babylonier keine Sieben-, sondern nur eine Fünferwoche kennen; und eine solche geht durch das ganze Jahr hindurch. Siebenerabschnitte gibt es nur innerhalb einzelner Monate.

Ob das assyrische šapattu mit dem hebräischen Sabath etymologisch verwandt ist, kann bezweifelt werden, jedenfalls bedeutet es keinen Ruhe- und Feiertag im Sinne der mosaischen Gesetzgebung, sondern den Verzicht auf sinnliche Genüsse.[2]) Wenn aber auch Namen und Sache beiderseits übereinstimmten, eine Entlehnung aus Babylon ist und bleibt eine willkürliche Annahme, da der gemeinsame Ursprung beider Völker jede auch die auffallendste Ähnlichkeit in ihren religiösen Anschauungen hinlänglich erklären kann. In der theistischen Auffassung sind die religiösen Momente rein erhalten, in der polytheistischen sind sie zum Zerrbild entstellt.

---

[1]) Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 2. Aufl. 1906.
[2]) Kugler, Babylon und Christentum. S. 16.

Freilich gehen die Panbabyloniſten ſo weit, ſelbſt die reine Gottesidee Iſraels, ja ſogar den Namen Jehovah als von Babel überkommen hinzuſtellen. Das reicht aber im Grunde hin, um an einem typiſchen Beiſpiele die ganze Unvernunft der Entlehnungsmethode analog zu demonſtrieren.

Die Verteidiger der Bibel gehen allerdings vielfach zu weit, wenn ſie jede monotheiſtiſche Spur in der babyloniſchen Religion in Abrede ſtellen. Was wir nach M. Müller bei allen Religionen finden, daß je älter, deſto reiner ihre Gottesidee iſt,[1]) das beobachtet man auch in Babel. Die Idee des einen Gottes iſt auch hier im polytheiſtiſchen Aſtraldienſt nicht völlig verſchwunden. Ein Kenner wie A. Jeremias konſtatiert, daß „Kultus und Religion reiner und abgeklärter erſcheinen, je höher wir hinaufkommen“. In Babylon zeigen ſich „monotheiſtiſche Strömungen“ in der Verehrung des höchſten Gottes im Kosmos, im monotheiſtiſchen Polytheismus der Volksreligion, in der Theologie der ſogenannten babyloniſchen Bußpſalmen“.

„Aber es kann keine Rede davon ſein, daß man in Babylon, ‚das gefunden hat, was die weltgeſchichtliche Bedeutung der Bibel macht, den Monotheismus‘, aber auch davon nicht, daß durch die Entdeckung eines latenten Monotheismus in Babylon ‚Israel der größten Ruhmestat beraubt wurde, in deren Glanz es bisher geleuchtet hat, daß es ſich allein von allen Völkern zum reinen Monotheismus hindurchgerungen hat‘.“ „Auch der höchſte heidniſche Gottesbegriff kommt nicht über die Zweigeſchlechtlichkeit hinaus.“

Darum erklärt treffend Leimdörffer: „Der Jahwefund von Babel findet ſich in der Bibel, der Jahwefund der Bibel aber nie und nimmer in Babel.“[3])

Die Entlehnung des Gottesnamens aus Babel wird begründet durch ſeine Übereinſtimmung mit dem in Eigennamen vorkommenden Jau und ſoll mit dem hebräiſchen hajah, aramäiſch hewah nichts zu tun haben, weil die Idee des Seins für jene alte Zeit zu abſtrakt ſei.

---

[1]) Ausführlicher handelt darüber der I. Bd. unſerer Apologetik.

[2]) Monotheiſtiſche Strömungen. Leipzig 1904.

[3]) Der IHWH-Fund von Babel in der Bibel. Hamburg 1903.

Aber erstens wird dabei vorausgesetzt, daß der Gottesbegriff wie überhaupt die Bibel nur das Produkt menschlicher Entwicklung aus rohesten Anfängen sei. Das ist überhaupt religionsgeschichtswidrig, und in Bezug auf die Bibel bemerkte ein Fachmann wie Hommel:

„Die Aufstellungen der Schule Wellhausens sind ja nur auf materialistischer Grundlage beruhende Hypothesen.“ [1])

Zweitens ist die Benennung Gottes: „Ich bin der ich bin,“ so konkret, wie sie nur sein kann; auch für den ungebildetsten Verstand kann es keine eindringlichere Benennung für Gottes ewiges, unendliches, notwendiges Wesen geben.

Drittens was würde denn aus einer Entlehnung der Benennung folgen? Höchstens daß der Name schon vor Moses existiert und von ihm modifiziert und gotteswürdig gedeutet worden wäre. [2])

Bei den Israeliten ist der Gottesbegriff ein absolut anderer als bei den Heiden; sie kennen nur Naturgötter. Der Gott der Bibel ist ein heiliger Gott, der Heiligkeit von seinen Dienern, kein bloßes Zeremoniell verlangt.

„Keine andere alte Religion kommt der israelitischen an ethischen Hoheit gleich. Alle bleiben auf der Stufe des Polytheismus und einer eigentlichen Kultusreligion stehen. Vollends findet sich in der Heidenwelt nichts, was der prophetischen Religion Israels an die Seite zu stellen wäre; ihr ethischer Monotheismus ist etwas Einzigartiges in der alten Welt.“ [3])

Auch Baentsch [4]) erklärt:

„Der altorientalische Monotheismus schließt den Polytheismus nicht aus, sondern vielmehr als seine Voraussetzung ein; der israelitische ist bewußte und prinzipielle Überwindung des Polytheismus.“

Dasselbe sagt auch Winkler [5]): „Die biblische Religion ist

---

[1]) Die alten Denkmäler und das Alte Testament. 1903.

[2]) Vgl. Keil, Babel- und Bibelfrage. S. 31.

[3]) Martis, Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vordern Orients. Tübingen 1906,

[4]) Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Tübingen 1906.

[5]) Religionsgesch. und Geschichtl. Orient. Leipzig 1906.

aber der Feind der altorientalischen Lehren." Damit widerlegt er aber sich selbst, wenn er anderseits den jahwistischen Monotheismus für eine Popularisierung einer im ganzen Orient verbreiteten priesterlichen Geheimlehre erklärt. Im übrigen wird er auch von Fachgenossen entschieden wegen seiner babylonischen Phantasien zurückgewiesen. Überhaupt herrscht unter den babylonischen Fachmännern, die so zuversichtlich über Babel und Bibel urteilen, die größte Uneinigkeit. [1])

P. Jensen geht so weit, daß er das babylonische Gilgamesch-Epos als Quelle nicht nur der alttestamentlichen Geschichte, sondern auch der „neutestamentlichen Jesus-Sage" darzutun sucht. Daß ein einseitiger Philologe zu solchem Wahnwitz sich verirren kann, ist wohl noch einigermaßen begreiflich. Daß er aber z. B. von seiten Zimmerns im Liter. Zentralbl. den Beifall finden kann, läßt nicht mehr psychologisch sich erklären. Hier trifft zu: Quem Deus vult perdere dementat; der Haß gegen das Christentum führt zu einer Verblendung, welche sich nicht scheut, offenbare Narrheiten als Resultate der Wissenschaft auszugeben. Doch erklärt sich selbst die fortgeschrittenste Wissenschaft gegen solch blühenden Unsinn.

In der liberalen „Theol. Literaturzeitung" von Harnack und Schürer [2]) sagt Professor Bertholet: „Das Buch (von Jensen) bedeutet selbst der fortgeschrittensten Wissenschaft gegenüber ein wahres Zerstörungswerk sondergleichen . . . Es ist nur der abenteuerliche Beweis geworden, was unter dem Zwange einer Idee, von der man sich einmal hat gefangen nehmen lassen, eine ‚glücklicherweise recht blühende Phantasie' (der sich J. rühmt), eine glänzende Kombinationsgabe und ein

[1]) Graßmann veröffentlichte einen Aufsatz: Winklers altorientalisches Phantasienstück. Gegen ihn verteidigt sich W. und beschuldigt Gunkel und Jensen, „die Lehrer dieser jungen Männer, welche sie durch oberflächliches, aber auktoritatives Aburteilen über Dinge, zu deren Beurteilung ihnen selbst die Elemente fehlen, ermutigt haben, das aus solcher Belehrung Geschöpfte als wissenschaftliches Gut anzusehen, mit dem die Literatur bereichert werden darf". Ihm weist nun wieder im Theolog. Literaturbl. 1908 Nr. 12 Berthold nach, daß er behaupte, ohne zu beweisen.

[2]) 1907. Nr. 22.

Scharfsinn, der niemals um eine Erklärung verlegen ist, aber auch nur eine eiserne Beharrlichkeit fertig bringt."

Die „glänzende Kombinationsgabe" und der Scharfsinn sind doch von ganz eigener Art. Ist es schon ein empörendes Unternehmen, mit den frommen und ehrwürdigen Personen der Heiligen Schrift die babylonischen Götzendiener des Gilmenesch in Parallele zu setzen, in dem die Hierodulen eine so wichtige Rolle spielen, und auch die verworfenste Art des Götzendienstes verherrlicht wird, so ist die Auffindung von Hierodulen im Neuen Testament, wozu selbst die heiligste Jungfrau auf der Hochzeit zu Kana gehört, ein haarsträubender Wahnsinn.

Der Panbabylonismus, der seit dem „Bibel und Babel" von Delitzsch als bequemer Sturmbock gegen das Christentum zur literarischen Mode geworden, hat bereits seine Rolle ausgespielt.

Kugler weist in dem letzten Hefte des „Anthropos" in einem Aufsatze: „Auf den Trümmern des Panbabylonismus" dem überschwenglichen Lobredner der babylonischen Kultur, A. Jeremias, größte Unwissenheit in astronomischen Dingen nach und tritt den Beweis an, daß vor dem 8. Jahrhundert von einer wissenschaftlichen Astronomie in Babel nichts zu finden ist. Da nun die Kultur der Babylonier in ihrer Astronomie wurzelt, so erscheint die Kultur derselben selbst jünger als die der Israeliten.

Die Welt ist von Gott aus Nichts erschaffen.

I. Der Ursprung der Welt bildet das große Rätsel, welches die denkenden Geister aller Zeiten beschäftigt, das auch die rohesten Völker beim Aufdämmern eines noch so schwachen Geisteslebens durch ihre naiven, meist mythologischen Vorstellungen zu lösen versucht haben. Letztere sind auch in die Mythologien von hochzivilisierten Völkern übergegangen, erweisen sich aber beim ersten Anblick so absurd, kindisch und abgeschmackt, daß sie trotz der poetischen Einfassung einer wissenschaftlichen Erörterung nicht fähig sind. Die Kosmogonien der Philosophen teilen vielfach diese absurden Vorstellungen, verlangen aber

doch eine Berücksichtigung von dem christlichen Apologeten. Sie beruhen zumeist auf einer falschen Auffassung des Wesens Gottes oder der Welt oder von beiden zusammen.

Der Pantheismus, der die Persönlichkeit Gottes leugnet, faßt die Welt als eine Entwicklung des absoluten Ursein, als eine Differenzierung, Zersplitterung des Einen, als einen Abfall vom Unendlichen oder als eine Selbstbeschränkung des Unbegrenzten oder als eine Selbstbestimmung des unbestimmten allgemeinen Seins. Damit wird der wesentliche Unterschied von Gott und Welt aufgehoben; derselbe wird noch einigermaßen anerkannt vom Emanationspantheismus, der die Welt aus der göttlichen Substanz heraustreten läßt. Aber im Grunde ist diese Form des Pantheismus von dem Immanenzpantheismus nicht verschieden; denn aus dem Göttlichen, wenn überhaupt etwas von ihm ausfließen könnte, müßte nur wieder Göttliches entstehen; und da es nur eine Gottheit geben kann, so müßte doch wieder Gott und Welt Eins sein.

Der Dualismus hält den Unterschied zwischen Gott und Welt aufrecht; behauptet aber, die Welt sei nicht aus Nichts von Gott erschaffen, sondern nur bearbeitet worden; neben ihm habe die ewige Materie existiert.

Die Ewigkeit der Welt, insbesondere des Stoffes ist die allgemeine allen diesen Irrtümern zugrunde Vorstellung; damit ist gegeben, daß die Welt ein notwendiges, unerschaffenes Wesen ist. Nur Gedankenlosigkeit kann behaupten, daß sie in der Zeit durch reinen Zufall entstanden sei. Es sind also Fundamentalirrtümer in betreff des Wesens Gottes und der Welt und damit des Menschen, welche der christlichen Schöpfungsidee entgegenstehen; sie untergraben somit damit das Fundament aller Religion. Denn die Religion regelt das Verhältnis des Menschen zu Gott, bezw. das Leben des Menschen nach diesem Verhältnisse; wo dieses also ganz irrtümlich bestimmt ist, wird das Fundament der Religion untergraben. In der Tat, wenn der Mensch kein Geschöpf Gottes ist, sondern ein Bestandteil, eine Differenzierung der Gottheit, kann er Gott nicht verehren, ihn nicht anbeten, nicht nach ihm als seinem Ziel streben.

Darum hat die Kirche die Erschaffung der Welt aus

Nichts wiederholt durch feierliche Definition gegen die entgegenstehenden Irrtümer festgestellt. So das IV. Laterankonzil: Unum universorum principium creatorem omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium qui pro omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam quasi communem et spiritu et corpore constitutam.[1])

Das Vatikanische Konzil wiederholt diese Definition und verurteilt zugleich die entgegenstehenden pantheistischen Irrtümer.

1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit, anath.

3. Si quis dixerit, unam eundemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anath. sit.

4. Si quis dixerit, res finitas, tam corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam substantiam Dei manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum quod esse determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, anath. s.

5. Si quis non confiteatur mundumque resque omnes, quae in eo continentur, et spiritules et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, anath. s.[2])

Da wir alle diese der Schöpfung widerstreitenden Irrtümer in der Lehre von Gott widerlegt haben, so bleibt die Erschaffung als der allein mögliche Weltursprung übrig. Doch ist dieses kirchliche Lehrstück von so hoher Wichtigkeit, daß wir uns noch spezieller damit beschäftigen müssen.

Zunächst ist der Begriff der Schöpfung selbst genauer zu bestimmen. Denn die einfache Definition „Hervorbringung aus Nichts" ist noch nicht präzis genug. Auch heidnische Philosophen lassen die Welt ἐκ μὴ ὄντων entstehen, und selbst im Sprachgebrauche der christlichen Völker wird die Schaffung

[1]) C. Firmiter.

[2]) Sess. 3. q. f. can. 1—5.

aus Nichts nicht immer im wahren und eigentlichen Sinne genommen. Nach streng theologischem und philosophischem Begriffe ist die Erschaffung eine productio ex nihilo sui et subjecti. Was immer gemacht wird, muß aus Nichts gemacht werden, in dem Sinne als das Produkt selbst nicht da war. Und so bedeuten die vulgären und philosophischen Ausdrücke schaffen creare, κτίζειν, welche geprägt und angewandt wurden zu einer Zeit wo man die eigentliche Erschaffung nicht kannte, eine Hervorbringung allerdings aus Nichts, d. h. ex nihilo sui, nicht aber ex nihilo subjecti sive materiae. Nämlich bei allen menschlichen Schöpfungen und Wirkungen muß immer ein Stoff, eine Materie, ein Subjekt, eine Substanz vorhanden sein, die bearbeitet wird, aus der etwas gemacht wird. Sie produzieren also nicht ex nihilo subjecti sondern nur ex nihilo sui, d. h. aus dem Nichts dessen, was eben von ihnen hergestellt wird. Wenn aus einem Marmorblock eine Statue des Zeus gefertigt wird, so geschieht dies nur aus dem Nichtsein der Zeusstatue; dieselbe war als solche noch nicht, wohl aber war die Materie dazu vorhanden. Darum kann man wohl sagen: der Bildhauer hat eine Bildsäule „geschaffen", insofern die Form, das Bildsäulesein, wirklich aus Nichts, dem Nichts ihrer selbst (sui) hervorgebracht ist. Aber erschaffen hat er sie nicht, weil das Erschaffen auf das Ganze geht: die Materie (ex nihilo subjecti) und die Form, welche das Kunstwerk zu dem macht, was es ist (ex nihilo sui). Unser deutsches Wort Erschaffen ist unter dem Einflusse der christlichen Weltauffassung wirklich fixiert für die productio ex nihilo sui et subjecti, sowie im theologischen Sprachgebrauche das lateinische creare, welches mit der Sskr.-Wurzel kar, kri, machen, verwandt, von sehr verschiedenen Produktionen bei den Römern gebraucht wird. Dasselbe wie von unserm christlichen Erschaffen ist wohl von dem Hebr. bārāh zu sagen: welches von einem Volke gebraucht wurde, das den Begriff der Schöpfung kannte, und das tatsächlich an den vielen Stellen des Alten Testaments, in denen es vorkommt, immer von einer spezifisch göttlichen Tätigkeit gebraucht wird.

Daß den Juden der Schöpfungsbegriff nicht fremd war,

daß sie wenigstens in der späteren Zeit den festesten Glauben an Gott, der die Welt aus Nichts erschaffen, hegten, beweisen die herrlichen Worte, welche die heldenmütige, makkabäische Mutter an ihren jüngsten Sohn in der Marter richtete: „Ich bitte dich, mein Kind, siehe den Himmel und die Erde an und alles, was in ihnen ist, und bedenke, daß dies Gott aus Nichts gemacht hat.“ [1])

Woher anders sollten sie aber die Idee der Schöpfung bekommen haben, als aus dem Schöpfungsberichte und aus den Aussprüchen der Psalmen und Propheten, welche die Gedanken des Mosaischen Schöpfungsberichtes in der mannigfachsten Weise wiederholen und variieren?

Nun aber leitet Moses den Schöpfungsbericht ein mit den Worten: „Im Anfange schuf (bārāh) Gott Himmel und Erde.“ Hier kann, auch von dem Sprachgebrauche und der Tradition der Juden abgesehen, das Wort bārāh nur im eigentlichen, strengen Sinne verstanden werden. Denn „im Anfange“ schuf Gott Himmel und Erde, die Welt. Also war vorher noch nichts da; sonst hätte er nach dem Anfange, nach der Existenz des Urstoffes sein Schöpfungswerk begonnen. Diesen Urstoff setzen alle heidnischen Kosmogonien, weil sie die Schöpfung nicht kennen, voraus, nehmen ihn als Ausgangspunkt ihrer Weltbildung.

Dagegen hat nach Moses Gott „Himmel und Erde“, das heißt das ganze Universum, also auch den Stoff, aus dem die Welt besteht, geschaffen. Vielleicht ist unter dem „Himmel und Erde“ des ersten Verses gerade der ungeformte Urstoff zu verstehen, dessen Bearbeitung dem Sechstagewerk aufbewahrt blieb, wie im folgenden ausgeführt wird. Man kann freilich unter Himmel und Erde auch das geformte Universum, wie es jetzt ist, verstehen: dann würde der 1. Vers das Thema zum folgenden bilden, das darin ausgeführt wird: aber immer muß dann auch der Stoff der Welt, der zum Begriffe des Himmels und der Erde gehört, mitverstanden werden, das bārāh also die productio ex nihilo sui et subjecti bezeichnen.

---

[1]) 2 Makkab. 7, 28.

Danach war der Schöpfungsbegriff ein Fundamentalbegriff des israelitischen Glaubensbewußtseins, wovon die makkabäische Mutter ein so schönes Zeugnis ablegt. Ihr Zeugnis ist aber in Wirklichkeit ein göttliches Zeugnis: denn wenn die Worte auch nicht Worte des inspirierten Schriftstellers sind, so hat sie derselbe sich doch zu eigen gemacht. Wir müssen Zitate der heiligen Schriftsteller schon als göttliches Wort betrachten, wenn sie dieselben stillschweigend oder ausdrücklich billigen. So sind direkt die Worte der vom heiligen Schriftsteller gepriesenen Personen, insbesondere der Helden ihrer Darstellung als vom heiligen Geist gebilligt zu erachten. Die makkabäische Mutter erscheint aber als die Heldin der Märtyrererzählung, sie wird vom Hagiographen gepriesen wegen ihrer Tugend. Ja sie wird direkt ausdrücklich als „der Weisheit voll" bei ihren Ermahnungen an die Söhne bezeichnet.

„Aber überaus ist die Mutter der Bewunderung und des Andenkens der Guten wert, die ihre sieben Söhne umkommen sah an einem Tage, und es starkmütig ertrug um der Hoffnung willen, die sie auf Gott setzte. Einen jeden derselben ermunterte sie in der vaterländischen Sprache kraftvoll und voll der Weisheit." [1])

Die Heilige Schrift sowohl des Alten wie des Neuen Testamentes spricht in einer Weise von der Weltschöpfung durch Gott, daß jede Mitursache, jeder Stoff ausgeschlossen erscheint. „Ich bin der Herr, der alles macht, den Himmel ausspannend allein, und die Erde befestigend, und niemand mit mir." [2]) „Er hat gesprochen, und sie wurden, er befahl, und sie wurden geschaffen." [3]) „Du hast alles geschaffen und durch deinen Willen wurden sie und wurden sie geschaffen." [4]) „Aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles." [5]) Mit diesen Worten des Apostels wird jede andere Ursächlichkeit außer der göttlichen direkt ausgeschlossen; indem auch alles aus ihm ist, ver-

[1]) VV. 20. 27.
[2]) Is. 44, 24.
[3]) Ps. 92, 9.
[4]) Apok. 4, 11.
[5]) Röm. 11, 16.

tritt er die Stelle des Stoffes, der Materialursache. Die Emanation, welche das aus auch bezeichnen könnte, wird ausgeschlossen durch das „fiat“; durch die Wirksamkeit, die Tat Gottes sind die Dinge geworden. Sie müssen auch fortwährend in ihm sein, weil auch ihr Substrat von Gott ist, sie also in sich keinen Bestand haben. Sie sind aus ihm, sie wurden nicht aus etwas Außergöttlichem.

Gott ist der absolute Herr der Welt; das wäre er nicht, wenn der eigentliche Grundstoff ein von ihm unabhängiges Sein beanspruchte.

„Herr, Herr, allmächtiger König, in deiner Herrschaft ist alles gelegen . . . Du hast Himmel und Erde gemacht, und was im Umkreis des Himmels sich befindet. Du bist der Herr von allem und niemand kann deiner Majestät widerstehen.“ [1]) „Dir muß jedes Geschöpf dienen: weil du gesprochen hast und es ist geworden, du hast deinen Geist gesandt, und sie wurden geschaffen, und nichts kann deiner Stimme widerstehen.“ [2]) Wäre die Wirksamkeit Gottes an eine bestehende ewige, unerschaffene und darum von ihm unabhängige Materie gebunden, so reichte ihm nicht ein einfaches Wort, der bloße Wille Gottes hin, um alles zu machen, was er wollte.

Schon der Name, den sich Gott selbst als Charakteristikum beilegt: „Ich bin der ich bin,“ ὁ ὤν, Javeh,[3]) schließt alle Mitbeteiligung irgend eines Seins bei der Schöpfung aus: Er wäre nicht der schlechthin Seiende, wenn es neben ihm eine ewige Materie, also ein notwendiges, unerschaffenes, unabhängiges Sein gäbe. Wenn er das Sein schlechthin ist, so kommt jedes andere Sein außer ihm gar nicht in Betracht, es kann gar kein selbständiges Sein haben, es muß in ihm dem allein sich Genügenden seinen Grund haben. Also muß auch der Stoff der Welt in Gott den Grund seines Seins haben. Was noch an Sein neben dem schlechthinnigen Sein existiert, kann wenigstens nicht in derselben Ordnung des Seienden Bestand haben wie jenes: es muß einer niederen Ordnung angehören. Diese niedere

[1]) Esther 13, 9.
[2]) Judith 16, 17.
[3]) Exod. 3, 13.

Ordnung ist die der Endlichkeit, die nur durch eine unendliche Ursache endgültig Dasein und Bestimmtheit in der Endlichkeit haben kann. Dazu muß dann auch die neben Gott angenommene Materie der Welt gehören; auch sie muß endlich, der Ursache bedürftig sein; sie kann also nicht unabhängig und selbständig von Ewigkeit neben Gott Dasein haben. Also muß sie durch den schlechthin Seienden, durch Gott, den Urheber des endlichen Seins Dasein erhalten. Sie muß, da eine frühere Materie nicht vorhanden ist, aus Nichts erschaffen werden.

Gewiß könnte sich Gott nicht mit so vielem Nachdruck den schlechthin Seienden nennen und damit charakterisieren, wenn er so ohnmächtig wäre, daß er des Stoffes bedürfte wie die schwachen Geschöpfe, um etwas zu machen.

Da die Erschaffung aus Nichts auch im Alten Testamente so nachdrücklich eingeschärft, so eng mit dem Begriffe Gottes in Verbindung gesetzt wird, können Stellen, die nicht ganz evident die Schöpfung ausschließen, nicht in Betracht kommen, sie müssen wenn irgend möglich im Sinne der Gesamtauffassung des Alten Testaments verstanden werden. Derart ist die Stelle des Buches der Weisheit: „Es war nicht ohnmächtig deine allmächtige Hand, welche die Welt aus unsichtbarem Stoffe schuf (σου χειὴ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης), über sie eine Menge von Bären oder wilde Löwen zu schicken.“ [1])

Der Verfasser selbst spricht die Schöpfung aus Nichts deutlich genug in den folgenden Worten aus: „Du liebst alles was ist und hassest nichts von dem, was du gemacht hast . . . Wie könnte etwas Bestand haben, wenn du nicht wolltest, oder wie könnte etwas, was du nicht gerufen, bestehen bleiben? Du erbarmest dich über alles, weil es dein ist.“ [2])

Also alles was ist fällt zusammen mit dem, was Gott gemacht hat. Nichts kann Dasein haben und im Sein verbleiben, wenn es nicht von ihm gerufen und gehalten wird. Die Erhaltung, der Fortbestand, wird demselben Allmachtsworte zugeschrieben, wie die Hervorbringung der Existenz.

---

[1]) 11, 18.

[2]) VV. 25. 27.

Dies trifft nur zu für die Erschaffung aus Nichts. Hätte Gott nur die Materie bearbeitet, so hätte die Welt ihr selbstständiges Substrat in der Materie, und die göttliche Erhaltung als fortgesetzte Schöpfung wäre nicht nötig. Gottes Eigentum (ὅτι σά εστι) kann nur dann alles Sein genannt werden, wenn er es ganz hervorgebracht hat.

Wie ist also die ἄμορφος ὕλη zu verstehen? Die Vulgata übersetzt invisa materia, sie hat also wohl darunter das Nichts verstanden, denn der Stoff ist wesentlich sichtbar, irgendwie sinnlich wahrnehmbar. Doch dürfte das ἄμορφος sich schwer so fassen lassen. Es ist offenbar eine Anspielung auf das Tohuwabohu, das Chaos der Genesis, das Gott in den sechs Tagen zur Welt, zum κόσμος gestaltete. Demgemäß rekurriert der heilige Verfasser nicht auf die erste, eigentliche Schöpfung, sondern auf die sogenannte creatio secunda, welche im Sechstagewerk beschrieben wird. So hat offenbar der heilige Justin der Märtyrer unsere Stelle verstanden, der nicht κτίζειν, sondern δημιουργῆσαί ἐξ ἀμόρφου ὕλης hat[1]), was doch wohl nur von einer Ordnung der Welt verstanden werden kann. Daß der Verfasser nun gerade die zweite Schöpfung, nicht die erste, welche die Allmacht Gottes noch deutlicher zeigt, anführt, hat einen guten, naheliegenden Grund. Es handelt sich um die Hervorbringung von Tieren. Deren ursprüngliche Erschaffung wird aber gerade im Sechstagewerk, bei der zweiten Schöpfung berichtet: Er, der von Anfang alles Lebendige durch sein Wort ins Dasein rief, konnte auch jetzt einige wilde Tiere über sie schicken.[2])

II. Die Erschaffung der Welt, d. h. die Hervorbringung derselben aus Nichts und zwar ex nihilo sui et subjecti sive

[1]) Apol. I, 13.

[2]) Man hat bei dem Verfasser des Buches der Weisheit platonische Anschauungen finden wollen. Insofern dies mit der Inspiration des Buches vereinbar ist, kann man es zugeben. Nach Plato soll aber, wenigstens erklären ihn so manche, ὕλη der leere Raum, die Leere sein. Danach wäre die ἄμορφος ὕλη allerdings mit dem Nichts identisch, und folglich die Erschaffung der Welt aus Nichts, die creatio prima vom heiligen Schriftsteller ausgesprochen, und die invisa materia der Vulgata bezw. der Itala gerechtfertigt.

materiae, läßt sich auch durch die Vernunft mit aller Evidenz dartun. Wenigstens vermögen wir jetzt, nachdem uns durch die Offenbarung der Begriff der Schöpfung bekannt geworden und die Erschaffung der Welt uns als Tatsache geoffenbart ist, aus rein natürlichen, der Vernunft entnommenen Gründen den Beweis dafür zu führen.

Die alten Philosophen, selbst ein Plato und Aristoteles nicht ausgenommen, scheinen gar keine Ahnung von einer wahren Schöpfung aus Nichts gehabt zu haben: sonst hätten sie bei ihrem doch schon mehr oder weniger vollkommenen Gottesbegriffe zu der Erschaffung der Welt aus Nichts gelangen müssen. Wenn manche ihrer Verehrer bei ihnen wirklich die Erschaffung finden wollen, so ist dies nur in dem Sinne zuzugestehen, daß dieselbe in der Konsequenz ihrer Prinzipien liegt, wobei bestehen bleibt, daß sie selbst die Konsequenzen nicht gezogen haben. Es ist etwas ganz anderes, einen schon bekannten Satz zu beweisen und einen unbekannten zu finden. Im ersteren Falle weiß man, worauf man seine Beweise zu richten hat und kann sie danach einrichten, im zweiten Falle muß man sozusagen ins Blinde steuern, durch einen glücklichen Zufall findet man solche Beweise, welche wirklich zum gewünschten Ziele führen, die neue Wahrheit beweisen. Den pythagoräischen Lehrsatz kann jetzt jeder Geometer beweisen, Pythagoras opferte nach dessen glücklicher Auffindung eine Hekatombe.

Dem Begriffe der Schöpfung stehen oder standen doch in alter Zeit positive Schwierigkeiten im Wege. Wie die gewöhnlichen Menschen überzeugt sind, daß aus Nichts Nichts wird, so galt auch den Philosophen dieser Satz als philosophisches Axiom: sie gehen von einem Urstoff, dem Wasser, der Luft, dem Feuer usw. aus, um die Weltordnung zu erklären. Ein Schöpfer ist dabei überflüssig oder fungiert doch nur als Demiurg, der die ewige Materie ordnet und bearbeitet. Oder sie lassen in pantheistischer Weise die Welt aus oder in dem Wesen Gottes sich entwickeln, beziehungsweise aus demselben emanieren.

Jede dieser Kosmogonien schließt die Erschaffung aus Nichts aus. Jede derselben aber widerstreitet nicht minder der Ver-

nunft wie der Offenbarung. Es gibt aber auch keinen andern Ausweg, um der Annahme der Schöpfung zu entraten, als die obengenannten, von den alten und neueren Gegnern der Erschaffung aus Nichts aufgestellten Kosmogonien. Denn wenn die Welt, der Stoff nicht aus Nichts hervorgebracht ist, dann existiert er entweder außer oder neben Gott von Ewigkeit durch sich selbst, oder er ist ein Moment, ein Ausfluß des Wesens Gottes. Wenn also beide Annahmen absurd sind, so ergibt sich die Erschaffung aus Nichts per viam exclusionis als allein mögliche, als notwendige Folge: und dies unser erstes Argument für die Notwendigkeit der Erschaffung.

Daß die Materie sich nicht selbst zum Kosmos entwickeln konnte, haben wir früher bei der Darlegung des teleologischen Beweises für das Dasein Gottes gezeigt. Der kosmologische Gottesbeweis tut direkt dar, daß die Materie nicht durch sich sein könne, sondern nur durch einen Geist hervorgebracht, wirken könne und zwar aus Nichts erschaffen werden mußte. Daß auch die pantheistische Weltbildung durch Entwicklung oder Emanation durchaus unhaltbar ist, haben wir bei der Widerlegung des Pantheismus gezeigt. Da also jede andere Möglichkeit der Weltentstehung außer der Erschaffung ausgeschlossen ist, so muß diese als allein berechtigt und von der Vernunft gefordert anerkannt werden.

Doch die moderne Naturwissenschaft behauptet, die Unmöglichkeit der Schöpfung aus Nichts empirisch und experimentell nachgewiesen zu haben. Die Materie ist, wie die Chemie lehrt, unvergänglich, unzerstörbar, also notwendig und ewig. Es läßt sich nachweisen, daß bei den stärksten chemischen Veränderungen und auffallendsten Zerstörungen nicht ein Atom verloren geht, sondern nur ein Zusammengesetztes in seine Bestandteile zerlegt wird. Wenn Holz verbrennt, so findet sich alles, was im Holze an Substanzen vorhanden war, wieder in der Asche, in der Kohlensäure, im Wasserdampf. Die feinen Wagen der Chemiker weisen genau dasselbe Gewicht in den Bestandteilen nach wie in dem Holze. Darum gilt die Erhaltung der Materie wie auch der Kraft als Grundprinzip der Naturwissenschaft.

Darauf könnten wir zunächst antworten, daß aus der Unvergänglichkeit der Materie nicht notwendig ihre Anfangslosigkeit und absolute Existenznotwendigkeit folgt. Sie könnte als unvergängliches Wesen hervorgebracht sein. Doch soll uns dies nur als argumentum ad hominem gegen die Materialisten dienen, auf ihrem Standpunkte hat es volle Kraft. Tatsächlich ist die Unvergänglichkeit der Materie, insoweit sie von der Naturwissenschaft nachgewiesen wird, nur eine relative, wie man sie auch ohne chemische Untersuchungen a priori schon erkennen kann. Die Chemie lehrt bloß, daß durch die uns zu Gebote stehenden Naturkräfte, daß speziell durch chemische Kräfte Materie nicht vernichtet werden kann; daß sie absolut unzerstörbar sei, folgt daraus keineswegs. Wenn in der Erfahrung sich das Auftreten neuer Materie nicht nachweisen läßt, und wenn nach dem Prinzip von der Erhaltung der Materie dies nicht geschehen kann, so folgt daraus bloß, daß Menschen und Naturkräfte keine Materie schaffen können: daß aber niemals Materie von neuem aufgetreten sei, folgt schlechterdings daraus nicht: diese rein negative Erfahrung kann die stringenten Beweise für die Notwendigkeit der Erschaffung der Materie nicht umstoßen.

Daß in der Natur keine Materie entstehen, keine vergehen kann, ist ja selbstverständlich. Denn um solche hervorzubringen, ist, wie wir bei den Gottesbeweisen sahen und noch ausführlicher nachweisen werden, eine unendliche Kraft erforderlich. Da aber der Unendliche nicht in den Naturlauf eingreift, sondern durch Naturkräfte den Weltgang sich vollziehen läßt, so muß es bei dem einmaligen Bestand der Materie bleiben, es kann keine neu entstehen, keine vergehen.

Das Gesetz von der Erhaltung der Materie ist wie auch das von der Erhaltung der Energie ein empirisches, physisches, kein metaphysisches, notwendiges Denkgesetz. Ein solches wird es nur unter der Voraussetzung, daß Gottes Tätigkeit ausgeschlossen bleibt, und nur natürliche, geschöpfliche Ursachen in Betracht kommen. Metaphysisch notwendig ist der Satz: Rein natürlichen Ursachen gegenüber kann keine Materie neu entstehen, keine vergehen. Dieser Satz steht aber mit der ersten

Hervorbringung der Materie durch die unendliche Macht eines Schöpfers in gar keinem Gegensatze. Also kann das Prinzip von der Erhaltung der Materie in keiner Weise gegen die Schöpfung ausgespielt werden.

Daß in der Welt kein Stoff neu entsteht, läßt sich eigentlich nur durch diese rationelle Betrachtung dartun: die Naturwissenschaft weiß darüber nicht mehr und nichts Sichereres zu sagen als die Erfahrung des täglichen Lebens. Die Wissenschaft kann nicht alle Orte untersuchen, wo möglicherweise neue Materie entstanden ist. Eine langjährige Lebenserfahrung kann darüber besser belehren. Nach solcher hat sich das Sprichwort gebildet: „Aus Nichts wird nichts." Dieses Sprichwort stempeln nun die Gegner des Schöpfungsbegriffs zu einem Axiom, welches allerdings gelten kann, wenn man es in dem oben angegebenen Sinne versteht. Wenn Gott nicht eingreift, der allein aus Nichts Materie erschaffen kann, kann keine entstehen, kann nichts werden. Allgemein gilt auch: Aus Nichts, d. h. wenn weder Stoff noch eine entsprechende Wirkursache vorhanden ist, kann nichts werden. Das ist ein Axiom, das ebenso absolut notwendig und allgemein gültig ist wie das Kausalitätsprinzip: Was wird, muß eine hinreichende Ursache haben.

Bezeichnet aber „aus Nichts", und das ist seine eigentliche Bedeutung gemäß dem Sinne der Präposition „aus", soviel als: aus keinem vorhandenen Stoffe = ohne allen Stoff, so ist der Satz auch absolut gültig gegenüber endlichen Wirkursachen, er ist aber falsch gegenüber einer unendlichen Ursache. Eine solche kann durch ihre unendliche Kraft den Beitrag, den die Materie zu leisten hat, ersetzen. Jedenfalls läßt sich das Gegenteil nicht so ohne weiteres als allgemeines und notwendiges Axiom aufstellen, welches die Unmöglichkeit der Erschaffung aus Nichts als eine innere Unmöglichkeit dartun könnte. Wir werden dagegen den positiven Nachweis liefern, daß die Kraft der bewirkenden Ursache die Untauglichkeit und damit auch das völlige Fehlen der Materie ersetzen kann.

III. Die Vorstellung einer ewigen, notwendigen Materie ist in den antichristlichen Kreisen so tief eingewurzelt, wird so sehr als selbstverständliches Axiom angesehen, daß wir zu den früher

bei den Gottesbeweisen angeführten Argumenten gegen die Ewigkeit, Notwendigkeit und Aseität des Stoffes noch einiges hier hinzufügen und die Frage spezieller für unsern Gegenstand behandeln müssen.

Wir haben dort aus einer Grundeigenschaft der Materie, aus ihrer Indifferenz für Ruhe und Bewegung gefolgert, daß sie nicht durch sich, kraft ihrer Wesenheit Dasein haben kann. Sie muß kraft ihrer Wesenheit entweder in Ruhe oder in Bewegung sich befinden. Kraft ihrer Wesenheit kann sie wegen ihrer Indifferenz für den einen oder den andern dieser Zustände weder in Ruhe noch in Bewegung sein. Also kann sie nicht kraft ihrer Wesenheit existieren. Also muß sie hervorgebracht sein. Wir wollen eine noch wesentlichere Eigenschaft der Materie zugrunde legen, um in ähnlicher Weise ihre Aseität zu widerlegen. Über die Trägheit oder das Beharrungsvermögen des Stoffes werden sehr subtile Kontroversen geführt, welche freilich die von uns in Anspruch genommenen Momente nicht beseitigen können: aber auch die Trägheit selbst wird in neuester Zeit der Materie abgesprochen. Durch Haeckel ist der sogenannte psychische Materialismus oder Panpsychismus, den übrigens auch Fechner schon vertrat, sehr beliebt geworden. Danach gibt es keine tote Materie, sondern alles ist lebendig. Das Wesen des Lebendigen besteht aber gerade in der Selbstbewegung, welche der Trägheit des Stoffes diametral entgegengesetzt ist.

Nun bei der Aufstellung dieses Phantasiestückes kann sich die exakte Wissenschaft, die so nachdrücklich immer ihre Tatsachenerfahrung betont, auf Erfahrung nicht stützen: sie muß, um ihrem Monismus eine vermeintliche Stütze zu geben, aller Erfahrung zum Trotz einfach dichten, und zwar Ungeheuerlichkeiten dichten. Auch der roheste Mensch, selbst die Tiere unterscheiden zwischen Lebendigem und Totem. Tatsachen dürfen nicht erdichtet, sondern müssen durch Erfahrung konstatiert werden. Nun aber zeigt sich an den Mineralien, an den unorganischen Stoffen nicht die geringste Spur von Leben. Die Tätigkeit entspricht dem Sein; wo also keine Lebenstätigkeit, da auch kein lebendiges Wesen.

Es ist dieser moderne Hylozoismus aber nicht bloß eine aller Erfahrung und wissenschaftlichen Methode widersprechende phantastische Dichtung, sie ist auch in sich absurd. Nämlich das Leben, jedenfalls das sinnliche und geistige, läßt sich nur durch ein einfaches Lebensprinzip erklären. Nach den Panpsychisten ist auch das tierische und menschliche Leben dem Stoffe wesentlich. Aber gerade das Erkennen, das sinnliche der Tiere, noch mehr das geistige der Menschen steht in diametralem Gegensatze zum Wesen des Stoffes. Wir haben ganz einfache, geistige, unmaterielle Begriffe: sie verlangen also ein einfaches, geistiges Prinzip: der Stoff aber ist seinem ganzen Wesen nach ausgedehnt. Ausführlicher behandeln wir die absolute Unfähigkeit des Stoffes zum Denken in unserm Lehrbuche der Psychologie. Dort wird auch diese Unmöglichkeit für die Hypothese dargetan, welche die Materie aus einfachen Atomen bestehen läßt. Unsere Ausführungen werden in keiner Weise geschwächt oder auch nur berührt durch die neuesten Entdeckungen auf elektrischem Gebiete, nach welcher die Elektronen vielleicht die letzten Elemente der Materie ohne alle Masse sein sollen. Wir haben ja nicht die Masse der Materie, sondern nur ihre Ausdehnung und Trägheit zugrunde gelegt: diese Eigenschaften fehlen aber auch den Elektronen nicht.

Aber selbst wenn die letzten Elemente der Materie einfach, wenn sie geistig wären: sie können nicht aus sich, nicht kraft ihrer Wesenheit existieren: im Grunde gilt für sie dasselbe, was wir über diese Unmöglichkeit bei der Materie gefunden haben. Denn auch für sie gilt, daß sie nicht rein aus sich zur Tätigkeit gelangen können. Nicht bloß das Leben der Pflanzen ist von äußeren Reizen abhängig, von der Luft, Wärme, Nahrung, sondern auch die Sinnestätigkeit der Tiere und selbst das Geistesleben des Menschen ist an die vegetative Tätigkeit des Leibes und an die Sinnestätigkeit, also an äußere Einflüsse gebunden. Aus sich fordert das Leben keine einzige seiner Tätigkeiten: die Art derselben muß ihm von außen bestimmt werden, es ist kraft seines Wesens indifferent für eine jede derselben, es braucht überhaupt sich nicht zu betätigen.

Und doch muß es irgend eine seiner Tätigkeiten, entweder Assimilation oder Ausscheidung haben, oder sich in Ruhe befinden. Also kann auch das Lebendige, das kraft seiner Wesenheit für diese verschiedenen Zustände indifferent ist, nicht kraft seiner Wesenheit existieren, es kann nicht durch sich selbst, aus sich selbst existieren. Im übrigen reicht schon seine Abhängigkeit von äußeren Einflüssen hin, um ihm die Unabhängigkeit seiner Existenz von einer Ursache zuzuerkennen. Was durch sich selbst unabhängig von andern ist, muß auch in seinem Wirken unabhängig sein: agere sequitur esse: Wie ein Wesen ist, so muß es auch wirken.

So zeigen sich die Versuche, die Trägheit der Materie zu beseitigen, als durchaus verfehlt: es bleibt also unser Beweis für die Erschaffung der Materie, der aus der Trägheit derselben entnommen ist, in voller Kraft.

Doch können wir zu demselben Ergebnisse von einer andern Eigenschaft der Materie aus gelangen, die von niemand geleugnet werden kann und auch tatsächlich von keiner Seite angegriffen wird. Das ist die Örtlichkeit des Stoffes. Jeder Stoff und jeder Teil des Stoffes muß sich an einem Orte befinden, muß einen seiner eigenen Größe entsprechenden Raum einnehmen. Nun ist aber jeder Stoff indifferent gegen jeden Platz: er kann unendlich viele verschiedene Plätze im unendlichen Raume einnehmen.

Daraus folgt, daß er nicht aus sich ist, nicht kraft seines eigenen Wesens existieren kann, daß seine Wesenheit nicht die Existenz verlangen, einschließen kann. Denn verlangte sie Existenz, so verlangte sie auch einen bestimmten Ort, ohne welchen ja die Existenz nicht möglich ist. Es liegt aber gerade die Indifferenz gegen jeden Ort im Wesen des Stoffes. Wenn aber per absurdum die Wesenheit sich auch den Ort mit der Existenz bestimmte, dann wäre ein Körper oder selbst die gesamte Materie an den Ort gebunden, könnte ihn absolut nicht mehr verlassen; um den Ort zu verändern, müßte der Körper selbst vernichtet werden.

Nun möchte man wohl einwenden, die Wesenheit verlange

Existenz an einem beliebigen Orte, bestimmt könne derselbe werden durch einen andern Körper.

Dabei übersieht man, daß ein anderer Körper noch nicht da ist: es handelt sich ja um die erste Existenz aller Körper. Wollte man sagen: die gegenseitige Ortsbestimmung erfolge zugleich mit dem Eintritt der Existenz, so ist zu erwidern: Erstens ein Körper kann nicht bestimmen, wenn er nicht schon fertig existiert. Zweitens wirkt ein Körper nur auf einen andern, wenn er eine bestimmte Entfernung beziehungsweise Nähe zu ihm hat. Nun aber ist die Entfernung der Körper, etwa der Atome auch ganz unbestimmt. Es gibt keine bestimmte Nähe oder Entfernung der Körper, der Atome voneinander, sie sind indifferent für jeden Abstand, im unendlichen Raum können sie unendlich viele Abstände voneinander haben. Denn die Zahl der Körper, der Atome, der Urelemente ist nicht unendlich. Sonst müßten sie den unendlichen Raum ganz erfüllen: das ist aber tatsächlich nicht der Fall; denn auch die dichtesten Körper zeigen nach der exakten Forschung noch Poren; ohne solche wäre ja auch Bewegung in der Welt nicht möglich, ebensowenig als es einem Schafe in einem Stalle möglich ist, sich zu bewegen, wenn derselbe ganz von Tieren vollgestopft ist.

Also ist es absolut unmöglich, daß der Stoff aus sich oder Körper sich gegenseitig so einen Platz bestimmen, daß ihre Existenz an einem bestimmten Orte möglich wird.

Wie gezeigt, ist die Zahl der Körper, also die Welt begrenzt. Die endliche, begrenzte Masse müßte auch eine bestimmte Gestalt, eine bestimmte Größe haben, sie müßte rund oder eckig, usw. sein. Der Stoff ist aber gegen jede Gestalt, gegen jede Größe indifferent. Er kann also nicht durch seine Wesenheit zur Existenz bestimmt werden. Sonst müßte er in der Existenz ohne Gestalt, ohne bestimmte Größe sein.

Man könnte dagegen einwenden, daß die Natur der Stoffe allerdings eine bestimmte Gestalt verlangt; die einen kristallisieren in Würfeln, die andern in Oktaedern usw.

Darauf ist zu erwidern, daß die Uratome noch nicht die Form der Kristalle haben, sondern daß alle nach gewöhnlicher Annahme gleichartig sind und nur durch Kräfte bestimmt

gelagert werden. Jedenfalls ist aber das ganze Universum kein Kristall, kein Atom von bestimmter Gestalt.

Als die ursprüngliche natürliche Gestalt der Materie nimmt die Naturwissenschaft die kugelige an. Ursprünglich war die ganz homogene Materie des Universums ein ungeheurer Gasball, der durch die Attraktion der Teilchen keine andere Gestalt als die der Kugel annehmen konnte.

Aber man sieht: die Teilchen konnten sich nicht gegenseitig anziehen, wenn sie nicht schon existierten und weiterhin, wenn sie nicht eine bestimmte Nähe zueinander hatten. Also konnten sie nicht rein kraft ihrer Wesenheit, die keine kugelige Gestalt fordert, diese annehmen, sie konnten nicht kraft ihrer Wesenheit, die keinen bestimmten Ort, keine bestimmte Distanz fordert, die Existenz in einer bestimmten Gestalt fordern.

Im übrigen ist auch der ursprüngliche gasförmige Zustand der Materie nicht dem Wesen derselben entsprechend. Der Stoff ist indifferent gegen jeden Aggregatszustand: er kann ebensogut fest wie flüssig oder luftförmig sein. Es gibt keine permanenten Gase, wie man früher vom Wasserstoff, Sauerstoff usw. annahm. Durch entsprechende Erniedrigung der Temperatur und Erhöhung des Druckes kann jedes Gas verflüchtigt werden und selbst in den festen Aggregatszustand übergeführt werden. Jeder Körper kann durch Wärme geschmolzen und weiter verflüchtigt werden.

Dies ergibt ein neues Argument gegen die Ewigkeit des Stoffes: er muß kraft seines Wesens in irgend einem Aggregatszustand existierend sich finden. Dieses Wesen ist indifferent gegen jeden Aggregatszustand. Also kann er nicht kraft seines Wesens existieren.

Ebenso kann man aus der Temperatur, der Elektrizität usw. argumentieren. Der Stoff kann nur in einer bestimmten Temperatur usw. existieren. Er ist aber aus sich indifferent gegen jeden Temperaturgrad. Also existiert er nicht aus sich.

Betrachten wir nochmals genauer die Örtlichkeit des Stoffes. Wir haben denselben als endlich angenommen, aber selbst wenn wir eine unendliche Materie annehmen, kann sich dieselbe ihren Platz nicht bestimmen, also auch nicht

die Existenz, welche einen bestimmten Platz verlangt. Denn auch in der unendlichen Materie könnten die Plätze der einzelnen Teile in der verschiedensten Weise verteilt sein. Was rechts von mir könnte links, was über mir unter mir liegen. So könnte jedes Teilchen der Materie unendlich verschiedene Plätze einnehmen, gegen jeden Ort ist es indifferent; und doch verlangt seine Existenz einen ganz bestimmten Ort: also kann keines rein aus sich Existenz haben.

Deutlicher zeigt sich dieses, wenn man die jetzt allgemein angenommene Hypothese von der atomistischen Konstitution der Materie zugrunde legt. Jedes Atom könnte an unendlich vielen verschiedenen Orten sein, es ist indifferent kraft seiner Wesenheit gegen jeden Ort: verlangte aber seine Wesenheit Existenz, so müßte sie einen bestimmten Ort für das existierende Atom fordern. Das ist gegen seine Wesenheit, und würde die Wesenheit den Ort verlangen, so müßte das Atom, solange es das ist, was es ist, auch an seinen Ort gebannt sein.

Also selbst die Unendlichkeit des Stoffes zugegeben: er kann nicht aus sich einen Ort bestimmen, hat aus sich keinen bestimmten Ort, ohne den er doch nicht existieren kann. Also kann er nicht aus sich existieren. Aber die Unendlichkeit, welche allerdings von der Ewigkeit und Aseität der Materie notwendig verlangt wird, ist nicht nur nicht tatsächlich, wie wir aus der tatsächlichen Bewegung in der Welt folgerten, sondern auch innerlich unmöglich.

Die Materialisten und Anhänger der ewigen Materie müssen derselben notwendig Unendlichkeit, speziell unendliche Ausdehnung beilegen. Denn ein unerschaffenes Wesen ist ein absolut vollkommenes Wesen. Aus der Aseität der ersten Ursache haben wir früher die unendliche Vollkommenheit Gottes abgeleitet. Die Materie ist aber nicht vollkommen, sie schließt ihrem Begriffe nach Unvollkommenheiten ein, schließt gerade die höchsten Vollkommenheiten aus. Die Materie ist kraft ihrer Ausdehnung und Geteiltheit, bezw. Teilbarkeit, des Denkens unfähig, ihre Trägheit steht in direktem Gegensatze zur Spontaneität und Selbstbestimmung des freien Willens.

Es können auch, wie wir früher gezeigt haben, keine zwei

unendlich vollkommenen Wesen existieren, das durch sich seiende Wesen kann nur Eins sein. Also schließt die Ewigkeit der Materie die Existenz Gottes aus, und es ist nur konsequent, wenn die Materialisten die nur ewige Materie anerkennen, Gottes Dasein leugnen.[1])

Nicht bloß in Bezug auf Vollkommenheit kann die Materie nicht unendlich sein, sondern nicht einmal in ihrer Ausdehnung. Und doch müssen die Materialisten dieselbe unendlich und ohne Grenzen fassen, nicht bloß weil jede der unendlich vielen möglichen endlichen Ausdehnungen reinste Willkür wäre, sondern weil bei dem durch sich seienden Wesen der volle Begriff seiner Wesenheit realisiert sein muß, derselbe keine Einschränkung aus sich erfahren kann. Nur das Wesen, dessen Begriff von einer äußeren Ursache realisiert wird, kann von diesem eine Beschränkung erleiden. Nun läßt sich aber zeigen, daß eine unendliche Ausdehnung nicht existieren kann.

Die mögliche Ausdehnung ist allerdings unendlich: dieselbe läßt sich aber physisch nicht beeinflussen wie die wirkliche Ausdehnung; eine Beeinflussung dieser zeigt aber deutlich, daß sie nicht unendlich sein kann. Wäre die materielle Welt ohne Grenzen, so lägen auf der Strecke, die ich von mir aus nach einer beliebigen Richtung ins Unendliche hinein mir vorstellen kann, unendlich viele Körper, Sterne, oder Atome, oder Uratome, oder letzte Elemente der Materie. Nun ist der Raum nicht stetig erfüllt: es könnten also alle die Atome auf dieser Strecke einige Meter weit sich mir nähern, entweder durch dichtere Anhäufung derselben oder durch Eindringen in die leeren Räume, die in unendlicher Menge neben ihnen vorhanden sind, oder in die Poren, welche nach der andern Seite von mir noch offen stehen. Nehmen wir an, die Teilchen seien alle auf der bezeichneten Strecke 1 Meter breit an mich heran- oder über mich hinausgerückt, und es lägen auf der Meterstrecke eine Billion Teilchen, so fehlen nun eben so viele Teilchen in der als unendlich angenommenen Entfernung. Die Zahl

---

[1]) Sehr treffend sagt Tertullian: Totum quod est deus, aufert, nolens illum ex nihilo cuncta fecisse. c Hermog. c. 1.

derselben ist also dort nicht mehr ohne Grenzen. Sie ist auch bei mir begrenzt, da sie ja nach 1 Meter aufhört, und dort noch ganz andere folgen. Also ist ihre Zahl von zwei Seiten begrenzt, also gewiß nicht unendlich. Also war sie auch vor der Operation, die wir angenommen haben, nicht unendlich. Sie müßten aber unendlich viele sein, wenn das Weltall unendliche Ausdehnung hätte.[1])

Wir haben hier eine atomistische Teilung der Materie vorausgesetzt; so denken sich alle Materialisten den Stoff konstituiert. Wir brauchen aber nicht einmal eine so spezielle Annahme zu machen, und können denselben Beweis vielleicht noch anschaulicher führen. Könnte die Materie unendliche Ausdehnung haben, so könnte es eine physische Linie, etwa einen Draht geben, der von hier aus sich ins Unendliche erstreckte. Derselbe könnte aber nach uns zu ein Meter lang herangezogen werden. Sie wäre also dort nicht mehr ohne Ende, und auch hier nicht. Also von beiden Seiten begrenzt, demnach nicht unendlich.

Man wende nicht ein, dies verlange eine unendliche Kraft, die nicht vorhanden sei. Denn erstens ist eine unendliche Kraft ebensogut möglich wie eine unendliche Materie, welche von den Materialisten behauptet wird. Zweitens reicht es hin, eine solche uns zu denken. Drittens könnte der Stoff des Drahtes imponderabel sein; denn die Schwere gehört nicht zum Wesen der Materie. Also läßt sich die Möglichkeit unseres Experimentes nicht bestreiten.

Ist die Materie atomistisch konstituiert, ist die Verschiebung der einzelnen Teilchen allerdings leichter zu erklären: man braucht sich dieselben nur lebendig zu denken, bezw. lebendige Wesen in der unendlichen Reihe vorauszusetzen: dann braucht ein jedes nur geringe Kraft anzuwenden, um seinen Platz um 1 Meter zu verändern. Es hindert aber auch nichts, in Gedanken ein einziges unendlich langes, stetig ausgedehntes Wesen anzunehmen, das sich dann selbst die Strecke von 1 m fortbewegt.

---

[1]) Eine ähnliche Erwägung findet sich auch in einem arabischen Roman und bei Avicenna, ist aber nicht beweiskräftig durchgeführt.

Man könnte nun noch einwenden: Bei stetig ausgedehnter Masse kann in die vorhandene eine andere nicht eindringen. Also kann der Draht nicht verschoben werden.

Dagegen ist aber zu bemerken, daß die Vertreter stetiger Ausdehnung die Körper für zusammendrückbar erklären und erklären müssen, da es ja Tatsache ist, daß ein Körper in den andern eindringt, wie ein Gas in das andere, eine Flüssigkeit in die andere, ein fester Körper in den andern. Sodann kommt es bei unserm Experiment nicht auf wirkliche Ausführung, sondern bloß auf eine gedanklich in sich mögliche Vorstellung an.

Also hat das materielle Universum keine unendliche Ausdehnung; und doch müßte dieselbe ihm zukommen, wenn es aus sich, in sich Existenz hätte. Ohne allen Beweis ist jedenfalls unmittelbar evident, daß der materiellen Welt keine schlechthinige Unendlichkeit, nicht bloß nicht an Vollkommenheit sondern auch in ihrer Ausdehnung, in der Anzahl ihrer Teile zukommt. Denn schlechthin unendlich ist nur das, über das hinaus nichts mehr möglich ist. Es liegt aber offen die Tatsache vor uns, daß mehr Körper, mehr Menschen, mehr Tiere, mehr Pflanzen, mehr Steine usw. existieren können. Ob dieselben wirkliche Existenzbedingungen finden können, ist gleichgültig, es reicht für unsern Zweck hin, daß sie möglich sind. Existierten schlechthin unendlich viele, dann wäre es absolut unmöglich, auch nur mehrere noch zu denken. Ist aber die Zahl der Körper nicht unendlich, dann auch nicht die Masse der Welt. Es existiert also nur eine bestimmte Anzahl von Körpern, nur ein bestimmtes Maß von Stoff. Aber gleich möglich wären auch die vielen, welche nicht existieren. Es fragt sich also, warum nur gerade diese bestimmte, man kann sagen kleine Zahl Dasein hat, während die vielen bis zur Unendlichkeit noch möglichen Körper, Atome nicht existieren. Die jetzt existierenden haben aus sich und in sich in Bezug auf Existenzberechtigung oder Existenznotwendigkeit nicht das mindeste voraus. Also kann in ihnen nicht der Grund ihrer Existenz vor den übrigen liegen: sie können nicht aus sich, in sich Existenz haben.

In der Tat, wäre ihr Wesen Grund ihrer Existenz, verlangten sie kraft ihrer Wesenheit zu existieren, so würde die Existenz verlangt entweder von ihrem Sein im allgemeinen, nämlich weil sie ein Etwas sind, ein denkbares objektiv mögliches Sein haben, oder sie verlangen zu existieren, weil sie ein materielles Sein haben, oder weil sie diese bestimmte Materie: Wasserstoff, Sauerstoff, Äther usw. sind. Alle drei Annahmen sind undenkbar.

Verlangte die Materie zu existieren, weil sie etwas ist: so müßte alles, was etwas ist, was denkbar, was in sich möglich ist, existieren; das ist aber offenbar nicht der Fall.

Verlangte die Materie zu existieren, weil sie Materie ist, so müßte, da in der Möglichkeit und Denknotwendigkeit der verschiedenen materiellen Dinge kein Unterschied besteht, alle Materie existieren, was wiederum offenbar nicht der Fall ist, schon darum nicht sein kann, weil sonst keine Bewegung in der materiellen Welt möglich wäre.

Im Grunde könnte aber nur ein materielles Wesen existieren. Das durch sich kraft seiner Wesenheit existierende Wesen kann nur eins sein. Denn bei ihm fällt Wesenheit und Existenz zusammen: wie also die Wesenheit absolut eine ist, so auch die Existenz. Es gibt nur eine Wesenheit der Materie, also könnte es nicht eine Vielheit von Körpern geben.

Doch die spezifische Beschaffenheit verlangt vielleicht zu existieren: der Wasserstoff, das Gold usw.? — Noch viel weniger.

Denn erstens kennen wir die spezifische Beschaffenheit der Elemente zu wenig, um ihnen überhaupt eine solche beilegen zu können. Es bricht sich immer mehr die Überzeugung unter den Naturforschern Bahn, namentlich nach den Entdeckungen über das Radium und dessen Umwandlungen, daß aller Stoff ganz gleichartig ist, und die spezifische Verschiedenheit der Elemente nur von einer spezifischen Zusammensetzung der homogenen Elektronen abhängt. Diese Annahme ist zum mindesten möglich: also kann aus der spezifischen Beschaffenheit der Materie nicht die Notwendigkeit ihrer Existenz abgeleitet werden.

Zweitens haben die 70—80 bis jetzt bekannten Elemente

vor allen möglichen nichts in Bezug auf Existenznotwendigkeit voraus. Es könnten weit mehr, es könnten auch weniger existieren. Wirklich werden immer wieder neue entdeckt, schon angenommene auf andere zurückgeführt. Die spezifische Beschaffenheit resultiert aus einem spezifischen Atomgewicht, aus spezifischer chemischer Verwandtschaft, aus thermischem, elektrischem Verhalten usw. Alle diese Momente lassen aber unzählige Kombinationen in ihrer Verbindung zu; also ist damit eine jedenfalls sehr große Zahl der Elemente möglich. Es können also mehr existieren, als existieren. Der Grund dafür, daß nur wenige spezifisch verschiedene wirklich sind, kann nicht in den existierenden liegen, weil viele andere denselben Grund: die mögliche Wesenheit für sich haben.

Drittens ist die spezifische Wesenheit eines Stoffes ganz indifferent für jede Zahl individueller Körper; der Wasserstoff z. B. verlangt seinem Wesen nach nicht 1000, nicht 100 000, nicht 1 000 000 Atome; er kann in jeder beliebigen endlichen Anzahl auftreten: also kann die wirkliche endliche Zahl der Wasserstoffatome nicht durch das Wesen des Wasserstoffs bestimmt sein; da er aber doch notwendig in bestimmter endlicher Atomenanzahl, oder sagen wir allgemeiner in bestimmter Quantität existieren muß, so kommt seine Existenz von einer außer dem Wasserstoff liegenden Ursache.

Oder anders ausgedrückt: da außer den existierenden Atomen unendlich viele andere in Bezug auf Existenznotwendigkeit der spezifischen Wesenheit gegenüber sich ganz gleich verhalten, so müssen, wenn diese Wesenheit der Grund der Existenz der wirklichen ist, die unendlich vielen andern gleichfalls absolut notwendig existieren. Das ist aber nicht der Fall; denn es existieren, und können nicht alle Wasserstoffatome existieren, weil, um nur eines zu sagen, keine Sauerstoff-, keine Goldatome mehr Platz hätten und selbst innerlich unmöglich wären; denn außer dem schlechthin Unendlichen ist absolut nichts mehr möglich.

Aber gerade weil die Wesenheit gegen jede endliche Anzahl ihrer Individuen indifferent ist, und sie doch nur in endlicher Anzahl existieren kann, so muß die Zahl von einer äußeren

Ursache bestimmt werden. Sollte die Zahl von der Wesenheit bestimmt werden, so müßte dieselbe alle möglichen Individuen realisieren, weil diese Ursache kein Individuum bevorzugt. Alle können aber nicht existieren und existieren nicht. Darum bleibt nur übrig, daß wenn die Wesenheit Grund der Existenz sein soll, dieselbe nur ein Individuum realisiert. Gegen die Einheit ist die Wesenheit nicht indifferent, sondern die Einheit, Einzelheit ist mit der Existenz gegeben: verlangt also eine Wesenheit Existenz, so verlangt sie Einzelexistenz in einem Individuum. Es könnte also, wenn die Wesenheit des Wasserstoffs die Existenz mit sich brächte, nur ein Wasserstoffatom, nur eine Wasserstoffmasse existieren. Dies widerspricht aber der klarsten Erfahrung. Also kann der Wasserstoff, und dasselbe gilt von jedem andern spezifischen Elemente, nicht durch sich existieren, er kann kraft seiner Wesenheit keine Existenz in bestimmter Menge, also überhaupt keine Existenz haben, da nur bestimmte Mengen existieren können.

Unsern oben ausgesprochenen Satz von der Indifferenz der Wesenheit gegen jede Zahl von Individuen müssen wir nach dem Gesagten nun genauer so formulieren: Jede Zahl von Individuen, die zwischen 1 und Unendlich liegt, ist indifferent gegenüber der Wesenheit, d. h. von äußerer Ursache abgesehen, ganz gleich existenzberechtigt, ganz gleich von der Wesenheit gefordert oder nicht gefordert. Nun aber existiert nicht bloß ein Körper, es existieren auch nicht unendlich viele. Also wurde die wirkliche Zahl der existierenden Körper, welche zwischen 1 und Unendlich liegt, nicht von der Wesenheit des Stoffes, sondern von einer außer ihm stehenden Ursache bestimmt. Diese Ursache mußte entscheiden zwischen Existenz und Nichtexistenz; d. h. das Sein verleihen, d. h. schaffen aus Nichts; denn es war noch nichts da, aus dem die Dinge gemacht werden konnten.

Unsere bisherigen Beweise für die Unmöglichkeit einer ewigen, notwendigen, unerschaffenen Materie und die Notwendigkeit ihrer Erschaffung aus Nichts haben von der Existenz Gottes abgesehen. Dieselben führen vielmehr zur Existenz Gottes. Denn die außer der Wesenheit der Materie gelegene äußere

Ursache mußte entscheiden zwischen Existenz und Nichtexistenz der möglichen Körper, bestimmen, daß die einen existierten, die andern nicht, also die Existenz selbst bewirken, d. h. sie schaffen. Zur Hervorbringung durch Schaffen gehört aber, wie wir sehen werden, unendliche Macht. Eine unendliche Macht ist aber nur Gott eigen. Diese Macht mußte wählen zwischen Existenz und Nichtexistenz der Materie. Wählen kann aber nur ein intelligentes Wesen. Also ist die unendliche Macht, welche die Materie hervorbrachte, ein Geist; ein unendlicher Geist ist aber der persönliche Gott.

Viel leichter läßt sich die ewige Materie widerlegen und die Notwendigkeit der Erschaffung den Dualisten gegenüber beweisen, welche einen Gott anerkennen, ihn aber zum bloßen Demiurgen, zum Bearbeiter, Ordner der Materie herabsetzen. Gott als absolute Macht muß eine absolut selbständige, von keinem äußeren Einflusse abhängige Tätigkeit besitzen. Könnte er aber die Materie nur bearbeiten, hätte er dieselbe nötig, um etwas hervorzubringen, so wäre seine Tätigkeit ebenso beengt, abhängig wie die Tätigkeit der endlichen Kräfte.

Tertullian bemerkt gegen Hermogenes, Gott wäre der Materie, ohne die er nichts machen kann, Dank schuldig; sie allein setzte ihn in den Stand, sich nach außen zu offenbaren.[1])

Seine Allmacht könnte Gott nicht entfalten ohne Schöpfung; denn unendlich Vieles oder unendlich Großes kann er nicht hervorbringen, weil Unendliches außer Gott unmöglich ist: nur die Art und Weise der Hervorbringung, nämlich durch Schaffen ist eine Äußerung der Allmacht. Die Allmacht Gottes, wie sein ganzes Wesen und alle seine Eigenschaften sind nicht bloß quantitativ von der Macht und Tätigkeit der Geschöpfe unterschieden, sondern toto coelo steht Gottes Macht und Tätig-

[1]) Atquin etiam praeponit (Hermogenes) illam (materiam) Deo et Deum potius subjicit materiae, cum vult eum de materia cuncta fecisse. Si enim ex illa usus est ad opera mundi, jam et materia superior invenitur, quae illi copiam operandi subministravit, et Deus subjectus materiae videtur, cujus substantiae eguit . . . Grande revera beneficium Deo contulit, ut haberet hodie, per quem Deus cognosceretur et omnipotens vocaretur. c. 8.

keit über der geschöpflichen. Er vermag nicht bloß mehr und Größeres als sie, sondern er muß auch eine Tätigkeit besitzen, die toto coelo von der der Geschöpfe unterschieden ist: diese ist nur die Erschaffung, welche absolute Unabhängigkeit seiner Kausalität bezeichnet und eine unendliche Macht erfordert.

Die Erschaffung ist das ausschließliche Werk Gottes.

I. Der Herr selbst erklärt: „Ich bin der Herr, der alles schafft, der allein die Himmel ausspannt und die Erde festigt und keiner mit mir.“ [1]) Dies bedeutet zuerst, wie wir sahen, daß kein Stoff bei der Erschaffung mitwirkte. Es bedeutet aber sodann auch unmittelbarer, daß keine bewirkende Ursache bei der Erschaffung beteiligt sein kann, und zwar erstens kein anderer allmächtiger Gott, der ja nicht existiert; zweitens kein Geschöpf, dem die Allmacht von Gott mitgeteilt worden wäre; drittens nicht einmal ein geschöpfliches Werkzeug in der Hand Gottes. Den Vernunftbeweis dafür liefern wir, indem wir zeigen, daß die Erschaffung eine unendliche Macht, die Allmacht, verlangt, welche Gott allein eignet und einem Geschöpfe nicht mitgeteilt werden kann.

Zunächst ist klar, daß die Erschaffung gerade die Gott entsprechendste Tätigkeit ist. Denn jede andere Tätigkeit geht, wie der heilige Thomas ausführt, auf dieses oder jenes besondere Sein, das Schaffen aber auf das Existieren schlechthin; es wird also durch dasselbe die allgemeinste Wirkung hervorgebracht. Die allgemeinste Wirkung entspricht aber der allgemeinsten Ursache. Diese ist Gott der Allmächtige. Also ist gerade das Erschaffen die der Allmacht entsprechende Wirkung.[2])

[1]) Is. 44, 24.

[2]) Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et propriores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus ... Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio solius Dei. 1. p. q. 45. a. 5.

Dasselbe und zugleich die Unmöglichkeit einer Erschaffung durch ein endliches Wesen ergibt sich auch, wenn man den Begriff des Schaffens selbst zugrunde legt. Dasselbe ist unabhängig von einem vorhandenen Stoffe; es kommt also nur derjenigen Ursache zu, die in ihrem Sein und somit in ihrem Wirken ganz unabhängig ist, nämlich Gott.

Um den Beweis des heiligen Thomas besser zu verstehen, muß bemerkt werden, daß wer in seiner Wirksamkeit vom Stoffe abhängig ist, nur bestimmte Wirkungen hervorbringen kann, nämlich nur diejenigen, welche in der Potentialität des Stoffes schon enthalten sind; er führt dessen Potentialität in Wirklichkeit über. Darum kann er nicht aus jedem Stoffe jede Wirklichkeit hervorrufen; für manche Wirklichkeiten gibt es gar keinen Stoff, wie für die geistigen Substanzen. Also ist, wer an den Stoff gebunden ist, eingeengt in seiner Tätigkeit, dieselbe erstreckt sich nur auf ein bestimmtes Bereich des Seins. Umgekehrt ist die Tätigkeit dessen, der ohne Stoff das Sein hervorbringen kann, in seiner Wirksamkeit unbeengt. Darum kann sich seine Macht auf alles Sein erstrecken, vorausgesetzt, daß dasselbe nicht vollkommener ist, als er selbst, denn die Wirkung kann nicht vollkommener sein als ihre Ursache. Das trifft bei Gott zu: nichts kann vollkommener sein, als der Unendliche. Also kann er als Schöpfer seine Wirksamkeit auf alles Sein richten. Das Sein ist aber in unendlicher Menge und in unendlich vielen Graden der Vollkommenheit möglich. Also muß, wer schaffen kann, unendlich vieles in unendlich vielen Abstufungen hervorbringen können, er muß allmächtig, Gott sein.

Demselben Gedanken gibt der englische Lehrer noch eine etwas andere Fassung.[1]) Wenn nicht etwas geschaffen, son-

[1]) Quum omne quod fit, ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur, quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens, per se vero illud quod prius non fuerit; ut si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum et coloratum, sed nigrum per se, quia fit ex non nigro, coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem per se fit, quia ex non homine, ens autem per accidens, quia non ex non-ente simpliciter sed ex non-ente hoc ut Philosophus dicit (Phys. I.) Quum ergo aliquid fit omnino ex non-ente, ens

dern aus anderm hergestellt wird, entsteht nur ein spezifisches, partikuläres Sein aus einem andern spezifischen Sein, nicht aber das Sein selbst. An die Stelle einer früheren speziellen Beschaffenheit, Gestaltung eines Stoffes tritt eine neue, besondere Beschaffenheit; und nur im uneigentlichen Sinne kann man sagen, daß etwas ganz Neues wird. Das Sein selbst, das Sein schlechthin wird da nicht.

Bei der Erschaffung wird aber nicht bloß eine neue Beschaffenheit, ein Wesen einer neuen, besonderen Art, sondern das Sein selbst, das Sein schlechthin, das ganze Wesen hervorgebracht. Der Wirkung muß aber die Ursache proportioniert sein. Also kann nicht ein Wesen einer besonderen partikularen, spezifischen Kategorie Ursache der Schöpfung sein, sondern nur ein Wesen, dem das Sein schlechthin nicht das spezifische Sein irgend einer Art oder Gattung zukommt.

In der Tat muß, wer schaffen kann, alles hervorzubringen imstande sein, was er immer will. Das Schaffen kann nur als Wirkung eines wirksamen Wollens gefaßt werden. Da kein äußeres Objekt vorhanden ist, auf das der Schaffende seine Kraft richten könnte, so kann es nicht eine transeunte, sondern muß eine immanente Tätigkeit sein. Immanenter Tätigkeiten sind aber nur die lebenden Wesen fähig. Daß der Stoff, der nur auf Stoff wirken, ihn nur bewegen, nicht schaffen kann, ist ja schon von vornherein selbstverständlich. Aber auch nicht alles Lebendige kann schaffen; tatsächlich kann es nur aus seiner Substanz etwas Neues erzeugen oder etwas außer ihm bearbeiten. Wo das Leben an den Stoff gebunden ist, wie bei Pflanzen und sinnlichen Wesen, ist auch jede Tätigkeit an den Stoff gebunden. Eine vom Stoffe abhängige Tätigkeit kann aber unmöglich eine von allen Stoffen unabhängige Wirkung hervorbringen, wie dies im Schaffen geschehen muß. Also kann

---

per se fiet. Oportet igitur quod ab eo, qui est per se causa essendi, procedat: nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis inquantum hujusmodi est, alia vero sunt causa essendi per accidens et non per se. Quum igitur producere ens ex non-ente praeexistente sit creare, oportet, quod solius Dei sit ereare. C. gent. l. 2. c. 21.

nur ein reiner Geist schaffen. Derselbe hat nur zwei immanente Tätigkeiten: Denken und Wollen.

Durch das bloße Denken kann nichts geschaffen, überhaupt nichts werden, wie dies die Erfahrung nur allzu deutlich lehrt; müßte ja dann auch unendlich Vieles und unendlich Vollkommenes ohne Ende notwendig existieren, weil solches vom Geiste, jedenfalls vom göttlichen, notwendig gedacht wird. Also muß der Wille zum Gedanken des Geistes hinzukommen, damit er etwas bewirke, speziell damit er etwas aus nichts hervorbringe. Ein Geist also, der schaffen soll, muß dies durch seinen Willen vermögen. Der Wille kann sich aber auf unendlich vieles und zwar in unendlich vielen Abstufungen der Vollkommenheit ohne Grenzen richten. Also muß derselbe eine unendliche Macht besitzen, er muß allmächtig sein.

Man könnte einwenden: Wenn er die unendlich vielen möglichen Dinge nacheinander will und so hervorbringt, braucht er nicht allmächtig zu sein: es reicht eine Macht des Willens hin, welche der jeweilig hervorzubringenden Vollkommenheit entspricht.

Darauf ist zu erwidern erstens: der Wille kann ebensogut, mit der nämlichen Intensität sich auf die Gesamtheit aller Dinge richten, wie auf ein einzelnes Geschöpf. Wenn er auch nur das geringste mögliche Sein durch bloßes Wollen realisieren kann, dann auch das vollkommenste, dann auch jede Summe von allem Seienden. Jedenfalls kann er ganz ebenso das Vollkommenste scharf ins Auge fassen und seine ganze Willenskraft auf dasselbe richten, wie auf das Geringste. Wenn er also dieses damit ins Dasein rufen kann, dann auch jenes. Die Summe aller möglichen Dinge ist aber nur eine graduell vollkommenere Wirkung, nicht prinzipiell verschieden von einem einzelnen Geschöpf. Also muß ein Geist, der durch bloßes Wollen hervorbringen kann, unendlich vieles und zwar auf einmal hervorbringen können, er muß allmächtig sein.

Daß aber auch die Willenskraft des höchsten endlichen Geistes nicht aus Nichts etwas hervorzubringen vermag, auch nicht das Geringste schaffen kann, zeigt unsere bekannte menschliche Willensenergie. Mögen wir auch noch so intensiv etwas

wollen, durch das Wollen allein wird es nicht. Unser geistiger Wille ist als solcher von dem Willen des reinen Geistes nicht prinzipiell verschieden; er vermag z. B. wohl in demselben Grade Gott lieben können, als ein Seraph, und unter dem Einfluß der Gnade vielleicht noch intensiver als der höchste Engel.

In Bezug auf das Schaffen steht der Wille der Engel derselben Schwierigkeit oder Unmöglichkeit gegenüber, wie unser Wille: er ist endlich und hat darum nicht jenen Wert, den der schaffende Wille verlangt. Das Schaffen ist nämlich allerdings eine immanente Tätigkeit, ihrem Werte nach aber eine transeunte. Sie hat kein Objekt außer sich, auf die sie sich richten könnte, muß also immanent sein. Sie soll aber doch etwas außer dem Schaffenden bewirken, das Objekt selbst hervorbringen. Nun ist aber einleuchtend, daß eine endliche Kraft unmöglich eine immanente Tätigkeit haben kann, die, obgleich im Subjekte beschlossen, doch eine Wirkung außer ihm hervorbringt.

Selbst im Unendlichen ist es schwer begreiflich, wie eine ganz im Tätigen verbleibende Tätigkeit eine Wirkung außer ihm haben kann; aber wir sehen doch ein, daß eine solche Wirksamkeit nur aus einer Unendlichkeit, Überfülle des göttlichen Aktes erklärbar wird, und da tatsächlich die Schöpfung gegeben ist und von der Vernunft verlangt wird, muß dieser Wert des göttlichen Tuns, diese nach außen gehende Kraft des göttlichen immanenten Willens angenommen werden. Jedenfalls kann sie keinem geschöpflichen Willen zukommen: kein Geschöpf kann aus sich schaffen.

Dagegen könnte eingewandt werden, daß nach den Scholastikern die Engel durch ihren bloßen Willen die Körper bewegen können.[1]) Das wäre also eine immanente Tätigkeit, welche einer nach außen gehenden gleichwertig ist.

Aber der heilige Thomas erklärt auch, wie der Körper dem Befehle des Engels gehorcht: so nämlich, wie unsere Glieder dem Willen gehorchen. Dazu gehört aber eine Kraft, die

---

[1]) Vgl. S. Thomas 1. p. q. 110 a.

mit dem zu bewegenden Körper in engste Verbindung tritt, dem Körper appliziert werden muß. Dieselbe ist also keine rein immanente, sondern eine nach außen gehende Tätigkeit. Sie verlangt also einen vorhandenen Gegenstand, auf den sie sich richtet, den sie bearbeitet. Also tritt gerade hier die Unmöglichkeit einer Hervorbringung aus Nichts recht augenscheinlich zutage, sowie die Notwendigkeit, daß durch eine rein immanente Tätigkeit, speziell durch das Wollen, die Erschaffung bewerkstelligt werden muß, also durch eine Tätigkeit, die auf Unendliches sich richten kann und also unendlich vieles zu leisten vermag.

Also ist es innerlich unmöglich, daß ein endliches Wesen schaffe. Das läßt sich noch evidenter machen, wenn wir die wesentliche Beschaffenheit jeder geschöpflichen Tätigkeit, mag sie nun immanent oder transeunt sein, ins Auge fassen.

Ein endliches, geschöpfliches Wesen kann nur durch ein Akzidens tätig sein; nicht durch seine Substanz, sondern durch eine akzidentale Modifikation seiner Substanz ist es wirksam. Nur die unendliche Substanz ist durch sich schon tätig, ihr Tun ist ein substantielles. Akzidentien sind in ihr unmöglich; da sie aber doch wirkt, muß ihre Tätigkeit Substanz sein. Dagegen ist die endliche Substanz aus sich nicht Tätigkeit, sondern es muß in ihr eine meist vorübergehende Modifikation eintreten, durch welche sie wirkt.

Also die Tätigkeit des Geschöpfes ist wesentlich ein Akzidens, das seinem Wesen nach an einer Substanz haftet. Soll dasselbe nun außer der tätigen Substanz etwas hervorbringen, soll es gleichsam aus der Substanz heraustreten, so muß es eine andere Substanz finden, welche es aufnimmt. Soll z. B. die Bewegung eines Körpers eine Bewegung in einem andern verursachen, so muß in demselben Augenblicke, in dem die Bewegung des ersten dem zweiten mitgeteilt werden soll, dieser sie aufnehmen: in der Luft zwischen beiden kann die Bewegung auch nicht einen Augenblick schweben.

Man wende uns nicht ein, das sei die verkehrte Auffassung des Leibniz von der transeunten Handlung, nach welcher ein Akzidens von einer Ursache sich abhebe, um auf die Wirkung versetzt zu werden.

Ich weiß recht wohl, daß die Bewegung des angestoßenen Körpers nicht dieselbe ist, wie die des anstoßenden, sie ist ihr nur gleichwertig, wie die Wirkung ihrer Ursache entsprechen muß.

Aber, wird man sagen, dieses Beispiel kann nicht eine allgemeine Gesetzmäßigkeit in Anspruch nehmen; bei der Mitteilung der Bewegung hört allerdings in dem bewegenden Körper die Bewegung ganz auf, um ebensoviel an Bewegung dem andern mitzuteilen. Aber die verursachende Tätigkeit braucht nicht immer zu Ende zu sein, wenn ihre Wirkung beginnt; sie hat also noch einen Halt in ihrem Subjekte, wenn sie eine akzidentale Wirkung hervorbringt.

Darauf ist zu erwidern: Solange und insofern die Tätigkeit lediglich im Subjekte sich findet, wenn sie nicht außer dasselbe hinaustritt, kann absolut nichts außer dem Subjekte hervorgebracht werden; es kann nur das Subjekt modifiziert werden, wie dies bei jeder immanenten Tätigkeit der Fall ist. Wie die Tätigkeit aber aus dem Subjekte heraustritt, verlangt sie ein Substrat, das sie aufnimmt. Denn nichts Substantielles geht vom Tätigen, insofern es verursacht, aus, sondern nur eine akzidentale Realität. Dieses Akzidens verlangt mit absoluter Notwendigkeit eine Substanz außer dem Tätigen; eine solche ist aber bei der Erschaffung ausgeschlossen.

Daraus ergibt sich ein neuer Beweis für die Unmöglichkeit des Schaffens für ein Geschöpf. Weil dasselbe nur durch akzidentale Tätigkeit, nicht durch seine Substanz verursacht, so kann es keine Substanz hervorbringen, was doch zum Wesen der Erschaffung gehört. Weil nun beim Erschaffen nicht eine vorhandene Substanz zu modifizieren, nicht bloß etwas zu etwas zu machen ist (ex nihilo sui), sondern auch der Träger der Modifikation hervorzubringen ist, so kommt der Begriff der Schöpfung als productio ex nihilo sui et subjecti darauf hinaus, daß er als substantiatio, *οὐσίωσις* gefaßt werden muß. Bei der Hervorbringung der Geister und einfacher körperlicher Substanzen ist dies unmittelbar einleuchtend. Die Hervorbringung einer zusammengesetzten Substanz aber ist nur dann Erschaffung, wenn noch keine Teilsubstanzen da sind, welche nur verbunden zu werden brauchen. Schöpfung ist die Hervor-

bringung einer zusammengesetzten Substanz nur dann, wenn ihre letzten, einfachen oder unzerlegbaren Elemente, also Substanzen, aus Nichts hervorgebracht werden. Also Substanzen sind Gegenstand der Schöpfung. Durch akzidentale Kausalität kann aber keine Substanz, die in gewissem Sinne unendlich über dem Akzidens steht, hervorgebracht werden.

Man könnte freilich einwenden: Nicht die akzidentale Tätigkeit, sondern eine Substanz durch ihre Tätigkeit bringt die Wirkung hervor. Die Substanz ist virtuell in ihrer Tätigkeit enthalten; es ist also im Grunde die Substanz, welche die Substanz hervorbringt.

Dagegen ist aber zu bemerken, daß nichts Substantielles, sondern nur Akzidentelles von der Substanz ausgehen kann, am allerwenigsten von der geistigen Substanz, welche, wie wir sahen, allein zu schaffen imstande sein kann. Es ist aber immer wieder in Erinnerung zu bringen, daß dies Schaffen seiner Wirkung nach wesentlich insofern transeunt ist, als die schaffende Tätigkeit in ihrer realen Kraftäußerung aus dem Subjekte heraustreten muß. Durch rein immanente Tätigkeit eines Geschöpfes kann schlechterdings keine äußere Wirkung hervorgebracht werden, dieselbe geht ja wesentlich nur auf die Herstellung einer Zuständlichkeit des tätigen Subjektes selbst. So insbesondere das Denken, Erkennen, welches nicht Objekte schafft, sondern sie anerkennt, in sich ideal aufnimmt. Das Wollen kann allerdings auf äußere Objekte gerichtet werden, selbst auf ihr Hervorbringen. Aber wir wissen ja, daß auch unser intensivstes Wollen nicht das Mindeste außer uns, auch keine akzidentale Veränderung bewirken kann: das Wollen eines höheren Geistes könnte wohl noch intensiver sein, aber das wäre nur eine quantitative Steigerung, könnte also auch nur eine quantitativ stärkere Wirkung hervorbringen. Aber vom Nichts zum Etwas ist kein bloß quantitativer Fortschritt, sondern ein unüberbrückbarer Sprung, und wieder von dem Akzidens zur hervorzubringenden Substanz eine unendliche Kluft. Also reicht auch der intensivste Wille eines Geschöpfes, der immer endlich bleibt, nicht hin, diese doppelte Kluft auszufüllen.

Die Willensstärke, auch die stärkste des höchsten Geistes, hängt in allmählicher, stetiger Abstufung mit unserm allerdings schwächeren Wollen zusammen; aber die Schwierigkeit im Hervorbringen hat zwei wesentliche Sprünge, Unterbrechungen. Also geht die Möglichkeit des Hervorbringens nicht mit der Intensität des Wollens parallel. Also kann auch der intensivste endliche Wille nicht einmal die eine, geschweige durch Schaffen einer Substanz, die doppelte Kluft überbrücken.

Zwischen dem Nichtsein und Sein besteht eine unendliche Kluft, nicht zwar in Bezug auf den Abstand des Seins vom Nichtsein. Denn das endliche Sein, dessen Vollkommenheit in einer endlichen Zahl ausdrückbar ist, steht von der Null nur um diese endliche Zahl ab. Aber die Kluft ist in Bezug auf Überbrückung unendlich groß. Die Mitwirkung irgend einer Materialursache ist bei der Erschaffung aus Nichts ausgeschlossen, darum muß die bewirkende Ursache alles leisten. Je mehr die Materialursache bei einer Produktion zur Herstellung der Wirkung beitragen kann, desto weniger Kraft braucht die bewirkende Ursache auszuüben, je weniger dagegen der Stoff für das beabsichtigte Werk geeignet ist, um so mehr Kraft muß die bewirkende Ursache entfalten.[1])

Wenn aber gar kein Stoff da ist, findet die hervorbringende Ursache solchen im höchsten denkbaren Grade ungeeignet vor. Also muß sie eine unendliche Kraft entfalten.

Ursache und Stoff wirken nicht so zusammen, daß die Kraft der einen und die Mithilfe des Stoffes sich einfach als Sum-

---

[1]) Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solum magis sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Si enim tanto major virtus requiritur in agente quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale est agens creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus naturalis agentis sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, relinquitur quod nulla creatura possit creare. S. Thom. 1. p. q. 45. a. 5. ad 3m.

manden addierten, sondern sie müssen als die das Produkt herstellenden Faktoren bezeichnet werden. Denn ihre Wirksamkeit gehört ganz verschiedenen Gebieten an; die Materialursache wirkt im eigentlichen Sinne gar nicht, sondern liefert eben nur geeignetes Material, ihre Leistung kann also gar nicht zu der der causa efficiens addiert werden, beide greifen ineinander ein. Bezeichnet man die Quantität der anzuwendenden Kraft der Ursache mit k, die Quantität des Beitrags des Stoffes mit m, so ist der Gesamtwert der Wirkung $w = k. m$; ist nun $m = 0$, so kann w nur dann eine endliche Größe haben, wenn $k. = \infty$ wird; denn nur $\infty. 0$ ist gleich einer endlichen Größe, jede endliche Größe mit 0 multipliziert, gibt wieder 0.[1])

Danach hat der vom heiligen Thomas geführte, von vielen beanstandete Beweis seine volle Geltung.

Alle Kausalität führt eine Potenz in Wirklichkeit über. Diese Kausalität muß um so mehr Kraft entfalten, je größer der Abstand der Potenz von der Wirklichkeit ist. Ist aber gar keine reale Potenz da, wie bei der Erschaffung, so ist der Abstand unendlich. Denn zwischen kleiner und größerer Potenz besteht ein Größenverhältnis, aber es gibt keine Proportion zwischen Nichtpotenz und Potenz, wie es keine solche zwischen dem Nichts und Sein gibt. Zwischen Endlichem und Endlichem kann man immer eine Proportion, ein angebbares Verhältnis aufstellen, nicht aber zwischen Endlichem und Unend-

[1]) Mit andern Worten: Die Kraft muß nicht um so viel größer sein, als der Stoff geringer wird, sondern so viel Mal mehr; ihr Verhältnis kann also nicht durch eine Differenz ausgedrückt werden, sondern durch einen Quotienten, nicht durch $k-m$, sondern durch $\frac{k}{m}$. In ersterem Falle hätten wir, wenn der Stoff fehlt, $k-0 = k$, also noch einen endlichen Wert. Das bedeutet eben, daß der ontologische Abstand des Seins vom Nichtsein für sich betrachtet ein endlicher ist. In Bezug auf Überbrückung ist er aber ein unendlicher, d. h. die Herstellung eines Seins aus dem Nichts hat einen unendlichen Abstand zu überwinden; $\frac{k}{0}$ ist nicht einer endlichen Größe gleich, sondern einer unendlichen. Denn ein Quotient hat einen um so größeren Wert, je kleiner der Divisor ist, bei gleichbleibenden Dividenden. Er wird also unendlich groß, wenn der Divisor unendlich klein, wenn er $= 0$ ist.

lichem. Dasselbe ist in Zahlen nicht angebbar, es ist wieder unendlich. Wie mit dem unendlich Großen, so ist es auch mit dem unendlich Kleinen, der 0.

Hier könnte eine naheliegende Schwierigkeit erhoben werden. Wenn von der bewirkenden Ursache ein für das Produkt widriger Stoff zu bearbeiten ist, muß sie mehr Kraft anwenden, als wenn gar kein Stoff vorhanden ist. Also kann die für die Erschaffung notwendige Kraft nicht unendlich sein.

Aber immerhin hat bei widrigem Stoffe die Ursache einen Anhaltspunkt für ihre Tätigkeit, der bei der Erschaffung ganz fehlt; und gerade darin liegt die unendliche Schwierigkeit. Freilich, wenn der Stoff ganz unbrauchbar wäre und widerwärtig, dann würde eine größere Kraft als bei der Erschaffung erfordert; er müßte nämlich erst vernichtet werden, was ebenso schwierig ist, als das Erschaffen. Im übrigen kann etwas unendlich sein und doch in einer Beziehung endlich; es gibt ein größeres und kleineres (relative) Unendliche. So gehört sicher mehr Kraft dazu, einen Geist als einen Körper zu schaffen, aber auch das geringste Atom verlangt eine unendliche Schöpfermacht.

Etwas anders antwortet der heilige Thomas:[1]) Ein widriger Stoff, dessen Beschaffenheit der hervorzubringenden Wirkung direkt entgegengesetzt ist, bindet bloß eine Potenz, hebt sie aber nicht auf. Ist dieses Hindernis entfernt, was durch endliche Kraft meist möglich ist, dann kann die Potenz durch eine endliche Kraft verwirklicht werden. Beim Erschaffen fehlt aber jede Potenz, jede Tauglichkeit für das beabsichtigte Produkt.

---

[1]) Ex contrario fit aliquid per accidens. Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, inquantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit reducere materiam. Sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia, ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo major virtus requiritur in agente si nulla potentia praeexistat. Sic igitur patet quod multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario. 1. p. q. 45. a. 5 ad 2m

Daraus ergibt sich, daß die Macht zu schaffen nicht einmal durch Mitteilung einem Geschöpfe zukommen kann; denn die Allmacht, ein unendliches Attribut, kann keinem Geschöpfe zu eigen werden.

II. Aber nicht einmal als Werkzeug können Geschöpfe bei der Erschaffung fungieren. Der heilige Thomas führt dafür gegen die entgegengesetzte Meinung des Lombarden verschiedene Gründe an.

Das Werkzeug nimmt eine mittlere Stellung zwischen der bewirkenden Ursache und ihrer Wirkung ein.[1]) Die Kraft der Ursache geht durch das Werkzeug auf die Wirkung; diese erhält ihren Einfluß von der Ursache durch das Werkzeug. Die Kraft zum Schaffen ist aber eine unendliche; dieselbe kann durch ein endliches Werkzeug, welche sie nicht in sich aufnehmen kann, nicht übergeleitet werden. Nimmt sie dieselbe aber nicht in sich auf, so wirkt das Instrument gar nichts, trägt nichts zur Hervorbringung der Wirkung bei, sondern ist nur ein Durchgangspunkt.

Aber nicht einmal als solcher kann das Werkzeug dem Schöpfer dienen. Denn zwischen der Erschaffung und ihrem Terminus kann sich nichts Vermittelndes einschieben: Im unteilbaren Augenblicke ist mit der Äußerung der Allmacht das Erschaffene gegeben, die Erschaffung ist ein instantaner Vorgang, sie vollzieht sich ohne alle Veränderung oder Bewegung. Dem Instrumente ist es aber, wie der heilige Thomas bemerkt[2]), eigen, daß es, in Bewegung gesetzt, bewegt werde.

Jedenfalls reicht zur Instrumentalursache nicht hin, daß

---

[1]) Instrumentum adhibetur propter convenientiam ejus cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet, quod sit aliquid recipiens primo influentiam in eo quod per instrumentum causatur; quod est contra rationem creationis, nam nihil praesupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud praeter Deum potest creare neque sicut principale agens neque sicut instrumentum. c. gent. l. 2. c. 21.

[2]) Instrumentum numquam adhibetur ad causandum aliquid nisi per viam motus, est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus. Ibid.

durch sie die Kraft der Hauptursache hindurchgeht: sie muß auch eine ihrem Wesen eigene Kraft entwickeln.[1])

Der Einfluß aber, den das Werkzeug auf die Wirkung kraft seiner natürlichen Beschaffenheit ausübt, kann aus mehrfachem Grunde nicht auf die Erschaffung gehen. Erstens weil seine Wirksamkeit eine mehr vorbereitende ist; das Endergebnis wird von der Hauptursache hergestellt, welche das Werk als Endziel intendiert. Die Bank selbst wird, um das Beispiel des heiligen Thomas zu gebrauchen, vom Tischler hergestellt, die Säge, das Beil bereitet zu dieser Herstellung vor.[2]) Bei

---

[1]) Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi: sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo et serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit quae operetur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti; ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet; prius enim est sectio ligni quam forma scamni et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis quam esse quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile; nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut prius est animal quam homo in generatione hominis sicut Philosophus dicit. Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet sicut principale agens aut instrumentale. c. gent. l. 2, c. 21.

[2]) Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit formam scamni quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis est illud quod praesupponitur omnibus aliis scl. esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat

der Erschaffung ist aber eine Vorbereitung nicht möglich. Es gibt keine Vorstufe zum Sein, sondern Ausgangspunkt ist das Nichts, dem ohne Vermittlung, etwa durch ein vorläufiges geringeres Sein, sogleich die Existenz folgt.

Sodann aber kann das Werkzeug nur einen endlichen Beitrag zur Herstellung der Wirkung liefern. Die Schöpfermacht aber muß unendlich sein; diese wird bereits vom Schöpfer aufgeboten, also bleibt für das Werkzeug keine Kraftbetätigung übrig. Es kann auch nicht einen Teil der unendlichen Schöpfermacht übernehmen; denn das Unendliche kann nicht durch Zusammensetzung aus zwei Endlichen entstehen. Man kann auch keine Teilung in dem hervorzubringenden Sein annehmen, so daß ein Teil von dem Schöpfer und ein Teil von dem geschöpflichen Werkzeuge hervorgebracht würde; denn das Sein, das Existieren, ist unteilbar.

Man könnte den Einwand erheben, daß nach der Lehre vieler Theologen die Sakramente Werkzeuge der Gnaden sind, also von Gott als physische Instrumentalursachen bei der Hervorbringung der Gnade gebraucht werden. Nach dem heiligen Augustinus aber ist die Rechtfertigung des Sünders, welche durch Eingießung der Gnade sich vollzieht, ein größeres Werk, als Himmel und Erde erschaffen.

Darauf könnten wir zunächst erwidern, daß dies eine Schulmeinung, namentlich der Thomisten, ist, und also nicht gegen überzeugende Gründe geltend gemacht werden kann.

Doch brauchen wir dieselbe nicht zu bekämpfen, da sie mit unserer These nicht in Widerspruch steht. Denn die Gnade ist keine Substanz, die erschaffen werden müßte, sondern ein Akzidens, eine Qualität der Seele, welche in einem Subjekte, der Seele, hervorgebracht wird. Dieselbe ist freilich so absolut übernatürlich, daß die Seele keine Potenz für dieselbe in sich hat, also nichts zu ihrer Hervorbringung beitragen kann; sie hat eine bloße s. g. obedientiale Potenz für die absolut übernatürlichen Wirkungen Gottes in ihr. Aber etwas kann sie

---

creare, neque virtute propria neque instrumentaliter sive per ministerium. 1. p. q. 45. a. 5.

doch beitragen: sie gibt das Substrat her, in welchem die Gnade haftet und in dem sie, wenn auch nicht aus dem sie hervorgebracht wird. Das Wesentliche des Schaffens und seine Schwierigkeit liegt gerade darin, daß überhaupt kein Subjekt da ist, auf welches die schaffende Tätigkeit gerichtet werden könnte. Freilich wenn die Gnade ohne Subjekt für sich hervorgebracht werden sollte, würde wohl ebenso die Allmacht erforderlich sein, als wenn eine Substanz erschaffen werden sollte. Denn wenn ein Akzidens ohne seine Substanz Dasein haben soll, muß die Allmacht die tragende Kraft der Substanz ersetzen, was gerade so viel Macht in Anspruch nimmt, als wenn sie dieselbe wirklich hervorbringt. Dazu käme aber noch die Hervorbringung des Akzidens, welches nochmals die Allmacht fordert, weil hier das Nichts geradeso der Ausgangspunkt ist, wie bei der Hervorbringung einer Substanz.

Wenn der heilige Augustin die Hervorbringung der Gnade höher stellt als die Erschaffung der Welt, so gilt dies nicht vom größeren Kraftaufwande, sondern von dem höheren Werte, denn er fügt hinzu: Himmel und Erde werden vergehen, die Begnadigung aber bleibt ewig.

Die Welt ist in der Zeit von Gott erschaffen worden.

In betreff des Anfangs der Welt können drei Fragen gestellt werden: 1° Muß die Welt von Ewigkeit sein; 2° kann die Welt von Ewigkeit sein; 3° ist die Welt von Ewigkeit?

I. Die letztere und damit auch die erste beantwortet uns definitiv die Offenbarung. Denn es ist katholisches, mehrfach von der Kirche definiertes Dogma, daß Gott mit, seit dem Anfang der Zeit, simul ab initio temporis die Welt aus Nichts hervorgebracht hat. So das 4. Laterankonzil im c. Firmiter und das Vatikanum sess. 3. c. 1.

Im Grunde ist diese Definition fast dem Wortlaute nach dem Anfange des Mosaischen Schöpfungsberichtes entnommen: In principio creavit Deus coelum et terram.[1]) Denn „Im

[1]) Gen. 1, 1.

Anfange" kann an dieser Stelle nur soviel heißen als „Mit dem Anfange" der Welt. Anfang ist ein relativer Begriff, er bezeichnet den Beginn einer Zeitfolge oder eines in zeitlicher Folge verlaufenden Geschehnisses. Also hier der Beginn der im folgenden erzählten Weltbildung, den Anfang eines zeitlichen Geschehens. Dieser Anfang bildet das erste Glied des zeitlichen Verlaufes, und fällt also selbst in die Zeit. Wohl könnte Anfang auch absolut genommen werden, im Sinne von Uranfang. Hier geht das nicht an, weil eine solche Ausdrucksweise nur von der subtilsten Spekulation angewandt wird; die Heilige Schrift gebraucht aber die Worte in ihrer vulgären Bedeutung.

Nach dem heiligen Basilius hat Moses absichtlich jene Worte in principio gebraucht, um den Irrtum von der Ewigkeit der Welt zu widerlegen.

Dieselbe Heilige Schrift spricht in demselben Zusammenhange von einem „Tage, an dem die Welt geschaffen wurde"[1], womit die Zeitlichkeit der Erschaffung doch aufs stärkste ausgedrückt wird; denn der Tag ist ein Zeitteil, fällt also gewiß in die Zeit.

Noch deutlicher wird die Zeitlichkeit der Schöpfung an jenen Stellen ausgesprochen, an denen die Erschaffung nach der Ewigkeit angesetzt wird, wo von einer Zeit vor der Erschaffung gesprochen wird. So heißt es: „Bevor die Berge wurden oder die Erde und der Erdkreis gebildet wurde; von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott."[2] „Der Herr besaß mich im Anfange seine Wege, bevor er noch etwas im Anfange machte . . ." „Noch hatte er die Erde nicht gemacht."[3] Jesus Christus „besaß beim Vater schon die Herrlichkeit, ehe die Welt war."[4] Nach dem heiligen Paulus fällt unsere Erwählung vor die Grundlegung der Welt.[5]

---

[1]) Gen. 2, 4.
[2]) Ps. 89, 2.
[3]) Sprichw. 8, 22. 26.
[4]) Joh. 17, 5.
[5]) πρὸ καταβολῆς κόσμου. Ephes. 1, 4.

II. Dabei erhebt sich allerdings eine Schwierigkeit: Wie kann von einer „Zeit“ vor der Weltbildung gesprochen werden, wenn, wie wir sagten, die Zeit erst mit dieser Bildung begonnen hat?

Diese Schwierigkeit machte auf den Aristoteles einen so starken Eindruck, daß er behauptete, die Welt müsse von Ewigkeit sein. Denn, so argumentiert er, wäre sie in der Zeit entstanden, so gäbe es ein Vorher. Das „Vorher“ ist aber eine Zeitpartikel; setzt also Zeit voraus. Danach müßte bei zeitlichem Anfange der Welt schon Zeit vor der Zeit dagewesen sein.

In dieser Beweisführung wird die reale Zeit mit der idealen Zeit verwechselt. Allerdings gab es vor der wirklichen Bewegung nicht jene Veränderung in der Welt, welche die reale Zeit ausmacht, aber es gab schon mögliche Veränderung, also mögliche, ideale Zeit; und in diese ideale Zeit fällt das „Vor“, wenn man von einem „Vor der Weltschöpfung“ spricht. Ebenso würde es auch, wenn die Welt in der Zeit unterginge, noch ein Nachher geben, aber freilich nur ein ideales, mögliches, in der idealen Zeit. Auch wenn gar nichts existierte, wenn also alle reale Zeit fehlte, gäbe es Zeit, unendlich lange Zeit, welche neben der Ewigkeit herlief, nicht in Wirklichkeit, sondern in Möglichkeit. Denn die Ewigkeit ist unendlicher Zeit gleichwertig; in jedem Momente der Ewigkeit, d. h. dieser möglichen Zeit kann die reale Zeit entstehen. Es wird doch niemand leugnen wollen, daß unsere zeitliche Welt 1000 Jahre früher werden konnte. Damals gab es allerdings noch keine wirklichen Jahre, d. h. Erdumgänge, wohl aber hätten 1000 solcher Revolutionen stattfinden können: d. h. es gab ideale Jahre, mögliche Zeit.

Im Grunde kann man die Notwendigkeit der ewigen Weltwerdung nur auf dem Standpunkte des Pantheismus oder auch jenes Dualismus behaupten, welcher dem Weltstoffe Aseität zuschreibt. Denn wenn die Welt aus sich ist, wenn sie nicht frei von einem persönlichen Gott hervorgebracht wurde, sondern die notwendige Entfaltung eines absoluten Urwesens ist, muß sie natürlich von Ewigkeit sein. Da aber diese Systeme bereits von uns als absurd dargetan wurden, so kann

die Notwendigkeit einer ewigen Welt nicht behauptet werden. Im Gegenteil, wenn sie frei von einem persönlichen Gott erschaffen werden mußte, so konnte derselbe in den unendlich vielen Momenten der neben der Ewigkeit herfließenden möglichen Zeit sie durch sein Fiat ins Dasein rufen.

III. Ob er es auch von Ewigkeit her *konnte*, ist eine theologische Streitfrage; die meisten leugnen die Möglichkeit, der heilige Thomas und seine Schule behaupten dieselbe, halten wenigstens die für die Unmöglichkeit angeführten Gründe nicht für stringent. Noch andere, wie *Suarez*, unterscheiden zwischen einer veränderlichen und unveränderlichen Welt; letztere könne von Ewigkeit geschaffen werden, nicht erstere.

Auch der heilige *Thomas* scheint die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung nur für unveränderliche Wesen zu behaupten. Denn auf die Schwierigkeit, die er sich macht: Wenn Menschen von Ewigkeit her existierten, hätten unendlich viele Zeugungen stattgefunden, müßten also jetzt unendlich viele Seelen existieren, antwortet er, daß dieser Einwurf nicht *alle* Geschöpfe trifft, er behaupte aber nur im allgemeinen die Möglichkeit für irgend ein Geschöpf, etwa für einen Engel.[1])

In der Tat scheint die Möglichkeit einer ewigen, *veränderlichen* Welt durchaus undenkbar.

Nehmen wir an, Gott habe von Ewigkeit her Feuer und eine bestimmte Quantität Brennstoff neben demselben oder in demselben geschaffen, oder um es noch konkreter zu fassen, einen Kohlenhaufen brennend erschaffen. Der Brand dauert nur so lange, als noch Kohle vorhanden ist; nehmen wir einen gewaltigen Haufen oder gar einen ganzen Himmelskörper. Der Brand wird höchstens einige Jahre anhalten.

Der Moment des Endes des Brandes bezeichnet einen *Abschnitt* in der unendlichen Dauer der Ewigkeit. Von der Ewigkeit a parte ante sind also einige Jahre abgeschnitten: die vorausgesetzte ewige Dauer der Welt hat aber auch jetzt

[1]) Considerandum tamen est, quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis, quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab aeterno. 1. p. q. 46. a. 2 ad 8m.

in dem gegenwärtigen Augenblicke einen Endpunkt. Die Dauer vom Ende des Brandes bis jetzt kann also nicht unendlich sein; denn wenn auch etwas unendlich sein kann, was in einer Beziehung endlich ist, so ist die Unendlichkeit schlechterdings unmöglich, wenn es unter jeder Rücksicht begrenzt ist. Die Zeitdauer hat nur eine Dimension, die Länge; die Dauer seit dem Ende des Brandes bis jetzt ist nach beiden Erstreckungen ihrer Ausdehnung hin begrenzt. Also ist dieser Zeitabschnitt schlechthin endlich. Eine endliche Zeit aber, der man einige Jahre zufügt, wird dadurch nicht unendlich. Denn zwei endliche Größen geben immer nur wieder eine endliche Summe. Höchstens aus unendlich vielem Endlichen kann ein Unendliches werden.

Also war die Zeit von Erschaffung des Brennmaterials bis jetzt eine endliche; die Erschaffung desselben fällt nicht in die Ewigkeit, seit welcher unendlich lange Zeit verflossen wäre.

Also kann ein veränderliches Geschöpf nicht von Ewigkeit sein. Auf ein unveränderliches läßt sich aber eine ähnliche Argumentation nicht anwenden; für ein solches scheint also der heilige Thomas im Rechte zu sein.[1])

Doch man macht geltend, der Eintritt des erschaffenen Wesens ins Dasein ist selbst eine Veränderung oder der Anfang von möglicher Veränderung. Ein unveränderliches Geschöpf ist nicht möglich; es kann ja in jedem Augenblicke ins

[1]) Novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc; propter quod dicitur, quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo aut coelum aut lapis non semper fuit. Similiter neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea, quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quae circa creaturas vult. 1. p. q. 46. a. 2. Mit andern Worten: Weder von seiten des Geschöpfes, noch von seiten Gottes läßt sich ein Widerspruch gegen eine ewige Schöpfung erheben. Aber gerade die Zeitlichkeit der Schöpfung soll zu dem gehören, was Gott notwendig wollen muß. Es müssen darum die Gründe, welche diese Notwendigkeit dartun sollen, geprüft werden. Der heilige Thomas findet keine durchschlagend.

Nichts zurücksinken, wenn ihm Gott seinen schöpferischen Einfluß entzieht.

Darauf ist zu erwidern, daß der Eintritt des Geschöpfes ins Dasein nicht Bewegung, nicht Veränderung involviert. Die Erschaffung vollzieht sich im unteilbaren Augenblicke. Wenn man sagt, das Geschöpf wird *aus* Nichts hervorgebracht, so heißt das nicht: es war *vorher* nichts da, sondern: es war überhaupt nichts da. Es folgt der Erschaffung des Geschöpfes auch nicht notwendig Veränderung. Allerdings könnte Gott das Geschöpf wieder vernichten, aber erst nach einer Ewigkeit; vorher gibt es keine Zeit, weil keine Veränderung. Er müßte ein ewiges Geschöpf erst eine Ewigkeit lang erhalten, ehe er es vernichten könnte. Das Geschöpf ist allerdings wesentlich der Veränderung unterworfen, aber es braucht sich nicht notwendig, nicht immer zu verändern. Es kann also eine Ewigkeit hindurch unverändert bleiben, und muß unverändert fortbestehen, wenn es von Ewigkeit her existieren soll. Und wenn es aus sich nicht unverändert sein kann, dann müßte es Gott unverändert erhalten.

In diesem Sinne hat *Suarez* recht, daß, wenn Werg in der Ewigkeit nicht im Feuer brennen soll, Gott es durch ein Wunder erhalten müßte.

Die heiligen *Väter*, welche gegen die Arianer die Gottheit des Sohnes aus seiner Ewigkeit bewiesen, scheinen der Ansicht gewesen zu sein, daß ein Geschöpf nicht ewig sein könne. Indes ist dies kein durchschlagender Beweis gegen die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung. Erstens weil die Gottheit des Sohnes auch aus seiner Ewigkeit folgt, wenn *tatsächlich*, wie wir aus der Offenbarung wissen, die Welt in der Zeit erschaffen ist. Zweitens sind die Beweise einzelner Väter nicht bindend für die Wissenschaft. Wenn sie als Theologen sprechen, können andere Theologen anderer Meinung sein. Als spekulativer Theologe steht aber der heilige Thomas keinem Vater nach.

Wenn man einwendet, die Ewigkeit sei ein ausschließlicher Vorzug Gottes, so ist das insofern ganz richtig, als eine ewige Dauer eines Geschöpfes wesentlich von Gottes Ewigkeit unterschieden sein müßte. Die Dauer ist nichts anderes als das

Sein, die Existenz. Wie also das Sein Gottes unendlich, absolut einfach und unverändert ist, so auch seine Dauer. Das Geschöpf aber ist wesentlich in seinem Sein, in seiner Dauer veränderlich, selbst wenn es sich nicht tatsächlich verändert.[1])

Einer der gewöhnlichsten Einwände gegen die Möglichkeit eines ewigen Geschöpfes wird aus der unendlichen Zahl der Jahre, Tage, Stunden entnommen, welche seit der ewigen Dauer verflossen sein müßten; denn eine unendliche Zahl ist unmöglich.

Dieser Einwand würde nur eine ewige, veränderliche Welt, etwa die ewige Bewegung der Erde um die Sonne, treffen. In einer unveränderten Welt gibt es keine Jahre, Tage, Stunden. Sodann ist ein stringenter Beweis für die Unmöglichkeit einer unendlichen Menge noch nicht erbracht, wie der heilige Thomas für seine Zeit behauptet, in der Gegenwart aber haben bedeutende Mathematiker auf die transfiniten Zahlen sogar einen ganz neuen Zweig der Mathematik gegründet.

Es könnte scheinen, daß der Apologet der christlichen Glaubenslehre dieselbe besser verteidige, wenn er, was diese als Tatsache lehrt, als Notwendigkeit erweist, die unzeitliche Schöpfung als eine Unmöglichkeit darzutun sucht. Der heilige Thomas war anderer Meinung. Gerade aus apologetischen Gründen sucht er zu zeigen, daß die Gründe für die Unmöglichkeit nicht ganz stichhaltig sind. Denn wenn wir solche Beweise gar zu sehr betonen, die nur eine Wahrscheinlichkeit beanspruchen können, so setzen wir den Glauben, der auf solche Gründe gestützt zu sein scheint, der Gefahr aus, von den Ungläubigen verachtet zu werden.[2])

---

[1]) Etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boethius (de consol. V, 6), quia esse divinum est esse totum simul absque successione. Non autem sic est de mundo. S. Thom. 1. p. q. 47. a. 2. ad 5m.

[2]) Opusc. 27 de aet. mundi contra murm. 1. p. q. 16. a. 2: Unde mundum incepisse credibile est, non autem demonstrabile aut scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt.

Gott war absolut frei, zu schaffen oder nicht zu schaffen, diese oder eine andere Welt zu schaffen.

Der Pantheismus kann keine Freiheit Gottes in der Hervorbringung der Welt anerkennen, sie wird ja nach diesem Irrtum nicht von Gott hervorgebracht, erschaffen, sondern sie ist eine absolut notwendige Entwicklung der Gottheit, so notwendig wie Gott selbst. Dabei wird Gott überhaupt nicht als persönliches Wesen von der Welt unterschieden anerkannt. Mit der Widerlegung des Pantheismus haben wir also auch die von ihm behauptete Notwendigkeit der Weltwerdung widerlegt. Speziell haben wir gerade bei den Beweisen für Gottes Dasein, seine überweltliche Persönlichkeit, sowie die Kontingenz der Welt und eigens die der Materie nachgewiesen.

Wir haben noch spezieller Gott als freien Geist nachgewiesen, und sodann noch eigens seine Freiheit als wesentliches, göttliches Attribut dargetan. Diese Freiheit bezog sich auf die endlichen Dinge, also die Welt, welche Gott wollen und nicht wollen, von welchen er diese oder jene wollen kann: er besitzt die libertas contradictionis und specificationis in Bezug auf alles Endliche.

Dieses Wollen besagt aber in concreto nichts anderes, als hervorbringen, erschaffen wollen. Er war frei, die Weltschöpfung zu beschließen, und frei, statt dieser Welt eine andere erschaffen zu wollen und zu erschaffen.

Aber auch Philosophen, die auf theistischem Standpunkte stehen, werden der Freiheit Gottes in der Weltschöpfung nicht gerecht oder leugnen sie direkt. Hermes und Günther,[1]) sodann Rosmini[2]) mußten von der Kirche wegen solcher Aufstellungen zurechtgewiesen werden.

Abälard und Wiklef behaupten, Gott habe nicht anders schaffen können, als er schuf, was auch Leibniz darum lehrt und lehren muß, weil er der Ansicht ist, Gott müsse die beste Welt schaffen, und als solche müsse die gegenwärtige angesehen

---

[1]) Pius IX. ad Card. Geissel 15. Juni 1875.

[2]) Congreg. S. Officii 14. Dec. 1887.

werden. Im Sinne des Optimismus glaubt ein protestantischer Theologe (Wimmer) in seiner Schrift: „Der Kampf um die Weltanschauung" die Leiden dieses Lebens nur als göttliche Notwendigkeiten rechtfertigen zu können.

Dagegen lehrt das Vatikanische Konzil: Deum liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam.[1])

Dies lehrt auch die Heilige Schrift auf das klarste schon in dem Gottesbegriffe, den sie uns bietet. Gott ist ein persönliches Wesen im eminentesten Sinne des Wortes, also eine geistige, wollende, frei sich entschließende Persönlichkeit. Speziell führt sie mit großem Nachdruck auf den Willen Gottes die Weltschöpfung zurück: „Du hast alles erschaffen und durch deinen Willen wurden sie, wurden sie geschaffen."[2])

Der Wille aber bezeichnet nach allgemeinem Sprachgebrauche den freien Willen, und an unserer Stelle wird ganz speziell der freie Wille verlangt. Nicht durch sich, sondern durch sein freies Wollen haben sie Dasein. „Gott hat gemacht, was auch immer er wollte im Himmel und auf Erden."[3])

Der Ausdruck selbst „was auch immer" bezeichnet auf das klarste die Indifferenz für jedes beliebige Schöpfungsobjekt. Allerdings wird auch die Universalität der Schöpfungsobjekte damit bezeichnet; aber ein Wille, der auf alles gehen kann, tatsächlich aber offenbar nicht auf alles Erschaffbare geht, muß frei das Objekt seiner Schöpfungstätigkeit gewählt haben.

Es gibt ja keinen evidenteren Beweis für die Freiheit der Schöpfung, als die offenbare, beschränkte Zahl der Weltdinge gegenüber der Allmacht Gottes, der ohne Ende Wesen ins Dasein setzen konnte.

Freilich ist damit nur die libertas specificationis, die Wahl zwischen dieser und jener Welt bewiesen, nicht die libertas contradictionis zwischen Schaffen und Nichtschaffen: es wäre denkbar, daß Gott doch etwas habe schaffen müssen, wie dies die Beweisführung Rosminis zu verlangen scheint:

---

[1]) Sess. 3. c. 1.
[2]) Apok. 4, 11.
[3]) Ps. 134, 6.

ein Gott von unendlicher Güte kann seine Güte nicht in sich verschließen; er, der auch unzählige Wesen glücklich machen kann, darf nicht seine Seligkeit für sich behalten. Er findet sich ja selbst wieder in seinen Geschöpfen, seine eigene Güte ist ihm der Grund, der ihn zum Schaffen bewegt: also muß er schon seiner eigenen Güte willen sich mitteilen.

Diese Gedankengänge sind zu anthropomorphistisch. Ein Mensch, der mit Gütern gesegnet ist, darf sie nicht für sich reservieren; es gibt viele, die sie nötig haben. Aber dasselbe kann man nicht vom unendlichen Gott sagen, der von vornherein niemand außer sich hat, der seiner Wohltat bedürfte. Auch ein mit Gütern gesegneter Mensch braucht nicht neue Existenzen zu schaffen, den gegebenen Dürftigen muß er helfen.

Freilich ist der Reichtum und die Güte Gottes unendlich, aber eine Notwendigkeit der Mitteilung ergibt sich daraus nicht. Denn gerade wegen der Unendlichkeit müßte er sich dann in unendlicher Weise mitteilen, er müßte unendlich viele, unendlich vollkommene Geschöpfe hervorbringen. Das ist aber nicht möglich. Jedenfalls müßte er immer mehr Geschöpfe hervorbringen, sie immer mehr vervollkommnen. Das ist aber tatsächlich nicht der Fall, oder besser gesagt, er durfte wegen der Unendlichkeit seines Reichtums und seiner Güte nicht anfangs wenige und unvollkommene schaffen, wie es doch tatsächlich der Fall ist, sondern sogleich alles, was er konnte.

Wenn er also überhaupt schaffen wollte, konnte nicht die Unendlichkeit seines Reichtums und seiner Güte der Maßstab sein, sondern die freie Auswahl.

Aber man wird einwenden: *etwas* mußte er doch schaffen, wenn der unendlich reiche Gott gütig sein soll!

Durchaus nicht. Wenn die Größe der Güte des Allmächtigen als nötigendes Motiv zum Schaffen überhaupt ausgegeben wird, dann muß konsequent das Vollkommenste geschaffen werden, bei einigem Wenigen darf nicht Halt gemacht werden, und also umgekehrt, wenn die unendliche Macht und Güte nicht zum Vollkommensten nötigen kann, dann auch nicht zum Geringsten, ja zu diesem noch viel weniger. Denn es entspricht

der unendlichen Güte und Macht mehr, Vieles und Großes als Weniges und Geringes hervorzubringen.

Die unendliche Güte hat sich übrigens, wie uns das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit lehrt, in unendlichem Maße mitgeteilt in der Produktion des Sohnes und des Heiligen Geistes; insofern also eine solche Mitteilung des Höchsten und Vollkommensten von der Unendlichkeit der Güte und Mitteilsamkeit Gottes gefordert erscheint, ist dieselbe in der Erzeugung eines gleichwesigen Sohnes und in der Spiration des Heiligen Geistes, der hypostatischen Güte, Liebe, dem persönlichen Repräsentanten der Güte Gottes gegeben.

Eine weitere endliche Mitteilung ist darum von der Güte Gottes nicht gefordert.

Der Leibnizsche Optimismus beruht auf einer falschen Auffassung der Willensfreiheit, und diese auf einer Überspannung des Satzes vom hinreichenden Grunde. Er behauptet nämlich, der Wille müsse immer das größere Gut wählen; wenn er ein geringeres wähle, so sei die Wahl ohne hinreichenden Grund, sie widerstreite positiv diesem Denkgesetze.

Schon die tägliche Erfahrung lehrt, daß wir nicht immer das größere Gut wählen; manchmal erscheinen zwei Handlungen ganz gleich begehrenswert; wir können nicht den geringsten Vorzug in der einen vor der andern erblicken, und doch entschließen wir uns zu der einen und zwar zu welcher wir wollen. Wo liegt da der hinreichende Grund für die Bevorzugung? Nicht im Objekte, sondern eben in unserer Willenskraft, welche jedem endlichen Gute gegenüber sich frei entscheiden kann. Und da auch das größere Gut meistens ein endliches ist, können wir es ausschlagen, und dafür ein anderes, selbst ein kleineres, wählen.

Noch viel weniger als unser endlicher Wille kann der absolute göttliche Wille von einem endlichen Gute determiniert werden; mag es noch so groß sein, größer als jedes andere, so bleibt es endlich, und der allmächtige Wille braucht es nicht dem endlichen, kleineren vorzuziehen.

Freilich ist es für uns meist unvernünftig, wenn wir das kleinere Gut dem größeren vorziehen. Unsere sehr beschränkte

geringe Vollkommenheit verlangt, daß wir immer mehr uns ausbilden, entwickeln, also uns Güter, die wir noch nicht haben, aneignen. Selbstverständlich geschieht dies wirksamer durch das größere zur Wahl vorgelegte Gut, als durch das kleinere.

Der unendliche, sich selbst genügende Gott braucht aber für sich weder das größte, noch das kleinste Gut.

Also kann er auch, ohne gegen seine Weisheit sich zu verfehlen, eine geringere Welt einer vollkommeren vorziehen.

Wenn also die Willensentscheidung Gottes nicht immer auf das Bessere gerichtet sein muß, so braucht sie noch weniger auf das Allerbeste sich zu richten. Das ist überdies auch unmöglich. Denn nur das Unendliche kann als Allerbestes begehrt werden; ein geschaffenes oder zu erschaffendes Unendliche ist aber ein Widerspruch. Der Durchsichseiende allein kann unendlich sein.

Daß die gegenwärtige Welt die beste sei, muß Leibniz allerdings als Folge seines aprioristischen Optimismus behaupten, aber diese Folgerung widerlegt das Prinzip aufs schlagendste. Die Welt ist so wenig die beste, daß die Pessimisten behaupten, sie sei ganz und gar schlecht, nach Ed. v. Hartmann unter den schlechten noch die beste, nach Schopenhauer unter den schlechten die schlechteste. Das sind Übertreibungen, die aber in den tatsächlichen, sich aufdrängenden Übeln eine Stütze haben. Die Wahrheit liegt in der Mitte: diese Welt ist gut.

In einem wahren Sinne kann man sagen: sie sei die beste. Sie ist nämlich für den Zweck, den Gott durch sie erreichen wollte, aufs beste eingerichtet. Der bestimmte Grad der Verherrlichung Gottes, den Gott aus allen möglichen auswählte, wird in Anbetracht der Weisheit Gottes aufs vollkommenste erreicht. Dies führt uns auf die Frage nach dem Ziele und Zwecke der Schöpfung.

Der Zweck der Schöpfung.

Der vernünftige Wille intendiert notwendig bei seinem Wollen und Wirken ein Ziel, er will durch sein Tun etwas

erreichen. So oft wir mit Überlegung, d. h. als vernünftige Geschöpfe etwas wollen, beschließen, leitet uns die Zweckvorstellung. Um das Ziel zu erreichen, den Zweck zu verwirklichen, wenden wir zunächst dafür geeignete Mittel an, und wollen dieselbe. Diese werden darum nicht ihrer selbst willen gewollt, sondern wegen des Zweckes. Somit ist der Zweck der eigentliche Gegenstand des Wollens.

Man sagt zwar allgemeiner, das Gute ist das Objekt des Willens; aber gut schlechthin ist nur der Zweck, das Mittel als solches ist nur gut wegen des Zweckes, dem es dient: es ist bonum propter aliud, der Zweck bonum propter se.

Wenn es so vom Wesen des vernünftigen Wollens gefordert wird, immer wegen eines Zweckes zu handeln, so muß a fortiori der allweiseste Wille, der nur vernünftig und „überlegt" handeln kann bei seinem Tun, also ganz besonders bei der ersten Hervorbringung des großen Universums einen Zweck im Auge gehabt haben.

Freilich die Unvollkommenheiten, die unsern Zwecksetzungen anhaften, müssen bei Gott ausgeschlossen werden. Wir wollen durch unser Tun einen Zweck erreichen, weil wir etwas erlangen wollen, was uns fehlt. Gott aber besitzt bereits alles, was durch irgend welche Mittel erreichbar ist. Nicht also Bedürftigkeit von seiner Seite bewegt ihn zum Schaffen, sondern vielmehr das Übermaß seiner Güte, seine überströmende Freigebigkeit, die das Sein, das Glück, die Seligkeit nicht für sich allein behalten, in sich verschließen, sondern auch andern mitteilen will.[1]) In schwacher Analogie finden wir diese uneigennützige Liebe auch bei Eltern gegenüber ihren Kindern und edlen Seelen, denen es mehr Freude macht, andern als sich ein Gut zu verschaffen.

In gewissem Sinne trifft übrigens auch zu, daß Gott durch die Schöpfung ein Gut intendiert und erreicht, das er noch nicht besitzt; besäße er schon, was durch die Weltschöpfung erreicht wird, so wäre dieselbe überflüssig und könnte also nicht mehr Gegenstand eines vernünftigen Wollens sein. Als solches

[1]) Quia bonus est sumus. S. August. de doctr. Chr. I, 32.

Ziel der Schöpfung wird sich uns die äußere Ehre Gottes ergeben. Dieselbe kann Gott ohne Schöpfung nicht haben; also will er allerdings etwas erreichen, was ihm fehlt; aber das ist kein Fehlen in Gott, sondern nur ein äußeres Gut Gottes, das er wegen seiner unendlichen inneren Herrlichkeit gar wohl missen kann.

Eine andere Unvollkommenheit unserer Zweckintention besteht darin, daß der Zweck uns Beweggrund zum Wollen desselben ist; der Zweck ist Zweckursache, die zwar nicht als Wirkursache, aber doch mit wahrer Ursächlichkeit unsern aus sich indifferenten Willen bestimmt. Eine solche Ursächlichkeit kann der Weltzweck nicht auf den Willen Gottes ausüben.

Denn die Ehre Gottes, welche die Welt erzielt, ist ein sehr endliches Gut; sie ist zeitlich, zufällig. Der unendliche, unveränderliche Wille Gottes kann aber durch etwas Endliches, Zeitliches, Zufälliges nicht determiniert werden.

Und doch können wir den göttlichen Willen nicht ohne Determination durch ein Gut denken; das Gute ist Gegenstand des Willens; ohne dasselbe als Objekt, Zielpunkt und Zweck kann der Begriff des Wollens nicht vollzogen werden. Ein solches Gut ist aber die unendliche Güte Gottes selbst; durch sie also, durch sein unendlich vollkommenes Wesen, nicht durch ein äußeres Gut wird Gottes Wille bestimmt; und da die Wesenheit Gottes, also seine Güte, mit dem Willen Gottes identisch ist, wird sein Wille durch sich selbst bestimmt. Also muß und kann die Güte Gottes der eigentliche Beweggrund, die Zweckursache der Schöpfung sein.[1])

Es bedarf nun einer Erklärung, wie die unendliche, innere göttliche Güte für den Willen Gottes Beweggrund sein kann, eine endliche Welt außer ihm ins Dasein zu rufen. Diese Erklärung führt uns zugleich auf den Zweck, den sich Gott bei der Weltschöpfung vorsetzte.

---

[1]) Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam. Conc. Vatic. sess. 3. cp. 1.

Bonum est diffusivum sui. Das Gute hat eine Tendenz, sich auszubreiten, sich mitzuteilen. Das Gute ist Realität, Vollkommenheit, Sein: das Sein sucht sich nicht bloß zu erhalten, sondern hat auch eine wesentliche Tendenz zum Wirken. Für die Tätigkeit ist das Sein bestimmt, für naturgemäße Tätigkeit eingerichtet. Durch die Tätigkeit bewirkt das Sein ein ihm entsprechendes ähnliches Sein. Omne agens agit simile sibi. Also hat das Sein eine Grundtendenz, sich mitzuteilen, sein Sein in andern, seinen Wirkungen, zur Darstellung zu bringen.

Je vollkommener das Sein ist, d. h. je besser, je größer das Maß seiner Güte, um so stärker ist seine Tendenz zum Wirken, zum Hervorbringen von ihm ähnlichem Guten.

Die unendliche Güte hat also einen unendlichen Drang, Gutes zu schaffen. Derselbe ist aber nicht blind, sondern wird von der Erkenntnis geleitet, daß außer Gott kein Gut zu existieren braucht. Also kann diese unendliche Mitteilsamkeit nur den Sinn haben: Gott hat in seiner unendlichen Güte, die allein seinen Willen bestimmen kann, einen Beweggrund von unendlicher Kraft, sich nach außen mitzuteilen. Diese Mitteilung darf aber nicht pantheistisch gefaßt werden, sondern hat den oben erklärten Sinn: Er hat einen uneingeschränkten Drang, Wesen, die an seiner Güte dadurch teilnehmen, daß sie ihm ähnlich sind, seine Güte darstellen, ins Dasein zu rufen.

Durch die Ähnlichkeit der Weltwesen mit Gottes Güte, d. h. seiner unendlichen Vollkommenheit, werden sie zu Darstellungen, Offenbarungen der göttlichen Vollkommenheiten. In dieser Offenbarung der inneren göttlichen Herrlichkeit besteht aber die äußere objektive Verherrlichung Gottes. Also sind die Geschöpfe wesentlich und aus sich zur Verherrlichung Gottes bestimmt.[1])

---

[1]) Omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu. Est autem idem finis agentis et patientis inquantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta. Et his convenit quod

Die äußere Ehre Gottes ist also der Zweck der Weltschöpfung, allerdings zunächst als finis operis, nicht finis operantis. Unter finis operis versteht man den Zweck, auf welchen das Werk an und für sich abzielt, unter finis operantis das Ziel, auf welches sein Urheber es hinrichtet.

So ist der finis operis der Uhr die Stunden anzuzeigen, der Uhrmacher hat aber noch einen andern Zweck: seinen Lebensunterhalt; dieser ist finis operantis. Bei Menschen fallen, wie man sieht, diese zwei Arten des Zweckes nicht immer zusammen: aber Gott muß denselben Zweck intendieren, welchen sein Werk seiner Natur nach erstrebt: er, der Urheber der Natur der Dinge und ihrer Beziehungen kann nicht gegen dieselben handeln.

Durch die Einrichtung der Dinge, welche bestimmte Zwecke erstreben, zeigt er ja tatsächlich seine Absicht, daß er sie für diesen Zweck bestimmt hat, er intendiert durch sie diese Zwecke. Also hat der Schöpfer dem Weltwesen den Zweck angewiesen, ihn zu offenbaren, zu verherrlichen.

Die unendliche Weisheit muß ihren Werken aber den höchsten Zweck, den sie zu erreichen imstande sind, vorstecken. Ein niedriger Zweck wäre Torheit, weil Verschwendung von Mitteln ohne Zweck: der niedrigere Zweck hätte ja durch geringere Mittel erreicht werden können. Die Geschöpfe können aber das Höchste, Gott selbst als ihr Ziel erstreben und erreichen. Also muß der Schöpfer sich selbst ihnen zum Ziele setzen. Damit kommen wir auf die formelle, d. h. eigentliche Verherrlichung Gottes von seiten der vernünftigen Geschöpfe.

Die Geschöpfe erstreben, erreichen Gott in derselben Weise, wie er sich ihnen mitteilt: sie verähnlichen sich ihm. Je ähn-

---

etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. S. Thom. 1. p. q. 44. a. 4.

licher Gott, desto mehr offenbaren sie seine Vollkommenheit, verherrlichen sie ihn. Sie sind ihm aber nicht nur im Sein ähnlich, sondern werden es noch mehr durch die Tätigkeit, welche einen vollkommeneren Zustand darstellt, als das ruhende Sein: durch die vollkommensten Tätigkeiten, die geistigen werden die Geschöpfe förmliche Ebenbilder Gottes. Diese Tätigkeiten sind aber um so edler, vollkommener, göttlicher, je höher, erhabener der Gegenstand ist, auf den sie sich richten. Ihre höchste Vollkommenheit muß also in der Erkenntnis und Liebe des höchsten Gutes bestehen. Darin liegt aber die eigentliche, formelle Verherrlichung Gottes. Also mußte ihnen der weise Schöpfer, der sie nur für das höchste, erreichbare Ziel bestimmen konnte, seine Verherrlichung zum Zwecke setzen.

Die vernünftigen Geschöpfe können aber noch in einer ganz besonderen Weise an der Güte Gottes teilhaben, in ganz vorzüglicher Weise kann Gott ihnen seine Güte, sich selbst mitteilen. Sie können ihn erreichen und erstreben durch Erkennen und Lieben.

Schon in diesem Leben besitzen sie, umfassen sie die unendliche Güte, indem sie dieselbe als Gegenstand ihres besten Erkennens und ihrer edelsten Liebe in ihren Geist aufnehmen. Im zukünftigen Leben wird dieser Besitz ein noch eigentlicherer, indem die vollkommenste Erkenntnis und Liebe Gottes ihre höchste Seligkeit ausmacht.

Die Erkenntnis und Liebe Gottes macht aber zugleich die eigentliche, formelle Verherrlichung Gottes, seine Ehre, aus. Also wenn der Schöpfer seine Güte an vernünftige Geschöpfe mitteilt, will er die Erkenntnis und Liebe der Geschöpfe zum unendlichen Gute, seine äußere Ehre. Und zwar muß er in jener Erkenntnis und Liebe mehr seine Ehre als die Vollkommenheit und Seligkeit der Geschöpfe wollen; denn die Erkenntnis und Liebe Gottes als Verherrlichung Gottes ist ein höheres Gut als dieselben Tätigkeiten als Vervollkommnung und Beseligung der Geschöpfe: das göttliche Gut steht aber unendlich über dem geschöpflichen.

Da nun die unendliche Weisheit und Heiligkeit alles nach seinem wahren Werte schätzt, liebt und will, so ist die Ehre

Gottes primär, das Wohl der Geschöpfe sekundär von Gott gewollt; der primäre Zweck der Schöpfung ist die Ehre Gottes, der sekundäre das Wohl der Geschöpfe.

Das Geschöpf verliert aber dadurch, daß es nicht primärer Zweck des Schöpfers sein kann, durchaus nichts, sondern gewinnt nur dadurch, daß es in Gott und nicht in sich sein Ziel hat. Denn erstens kann die Ehre Gottes nur durch die Vollkommenheit und Seligkeit im Besitze Gottes erreicht werden. Bei der Ableitung des Weltzweckes als Ehre Gottes diente uns gerade die Tätigkeit des Geschöpfes, als dessen eigene Vollkommenheit als Ausgangspunkt: Gottes Güte intendiert die Erkenntnis und Liebe des unendlichen Gutes als die vollkommenste Teilnahme an seiner Güte, nämlich als die höchste Güte und Vollkommenheit des Geschöpfes. Dieses Erkennen und Lieben ist aber Verherrlichung Gottes.

In dieser Ableitung ist das Wohl des Geschöpfes das Frühere, die Ehre Gottes das Abgeleitete; erst eine nachträgliche Erwägung lehrt uns, daß objektiv und an und für sich die Ehre Gottes das Primäre in der Intention Gottes sein muß. Aber gerade weil die Ehre Gottes das Primäre in der Intention Gottes bildet, ist für unser Wohl weitaus besser gesorgt, als wenn dieses der eigentliche, vorzüglichere Gegenstand des göttlichen Willens wäre. Unser Wohl als sehr endliches Gut kann überhaupt nicht direkter Gegenstand des unendlichen Willens sein, es muß wegen der Güte Gottes gewollt werden. Diese Güte ist aber ein Beweggrund von unendlicher Wirksamkeit; durch ihn kann Gott bestimmt werden, Güter ohne Ende mitzuteilen, und Wohltaten ohne Grenzen zu spenden, während unsere geringen Güter eine solche Motivationskraft nicht haben. Die Heiligen, welche uns wegen Gott lieben, beweisen uns eine selbstlosere Liebe, tuen uns unvergleichlich mehr Gutes, als diejenigen, welche uns wegen unserer Vorzüge lieben.

Nun ist freilich die äußere Ehre Gottes nicht die Güte Gottes selbst, aber doch immer ein Gut, das er mehr lieben muß als das Wohl des Geschöpfes. Da er also nur durch das Wohl des Geschöpfes seine Ehre erreicht, und genau in

demselben Maße erreicht, als das Geschöpf ausgestattet, vervollkommnet wird, so ist es für das Geschöpf vorteilhafter, daß der Schöpfer vorzüglicher seine Ehre als das Wohl des Geschöpfes bezweckt.

Aber auch die persönliche Würde des vernünftigen Geschöpfes wird dadurch, daß sein Wohl der Ehre Gottes untergeordnet ist, daß es nicht in sich, sondern in Gott sein Ziel hat, nicht geschmälert, sondern erhöht, seine Persönlichkeit wird vielmehr durch Gott geadelt. Auch die Person, wenn und weil sie Geschöpf ist, kann, weil ihr ganzes Sein und Tun vom Schöpfer abhängig ist, nicht vollständige Unabhängigkeit beanspruchen; das Geschöpf kann sich nicht selbst Zweck, nicht letzter Zweck sein. Nur das Wesen, das ganz aus sich ist, besitzt absolute Unabhängigkeit, ist sich Selbstzweck.

Die geschöpfliche Person kann nur Selbstzweck in einem beschränkten Sinne sein. Sie kann sich ihre Zwecke selbst frei bestimmen, sie sind ihr nicht, wie den unvernünftigen Wesen, von der Natur prädeterminiert und können ihr nicht von einem Geschöpfe, wenn dasselbe nicht Auktorität durch Gott, also stellvertretende Gewalt besitzt, bestimmt werden. Sie kann die unvernünftigen Geschöpfe als Sachen, d. h. als Mittel für ihre Zwecke, also für sich gebrauchen, aber immer nur in Unterordnung unter den letzten Zweck, Gott, von dem sie ganz und gar abhängig ist, dessen vollständigstes Eigentum sie ist.

Diese Unterordnung widerspricht nicht ihrer Persönlichkeit; denn Gott gebraucht sie nicht als Mittel, um seine Ehre zu erreichen. Das Mittel, die Sache muß dem Zwecke dienen, ohne Rücksicht auf das eigene Wohl: die Sache kann verbraucht, zugunsten der Person, d. h. der Zwecke, vernichtet werden. Gott bedient sich aber in dieser Weise der vernünftigen Geschöpfe nicht, um seine Ehre zu erreichen, sondern nur mit Rücksicht auf deren Wohl, ja nur durch deren Wohl erreicht er sein Ziel. Nur insofern die vernünftigen Geschöpfe durch Erkenntnis und Liebe Gottes sich selbst vervollkommnen, offenbaren sie, verkündigen sie, verherrlichen sie die Güte Gottes.[1])

[1]) Vgl. Fr. Sawicki, Problem d. Persönlichkeit u. d. Übermenschen. 1909.

Es ist aber für das vernünftige Geschöpf viel würdiger, edlerer durch diese Tätigkeiten Gott zu verherrlichen, als sich selbst wohlzutun, würdiger, sie auf das Unendliche, als auf sich selbst zu richten. Der Zweck adelt die Handlung; auch die geringfügigste kann durch Hinbeziehung auf ein erhabenes Ziel hohen Wert erlangen. Und was sind selbst die größten Heldentaten des armseligen Menschen, wenn sie auf niedrige Zwecke gerichtet, nur aus Ehrgeiz, Habsucht vollbracht, d. h. auf sich selbst gerichtet werden!

Wie kann ein so ohnmächtiges Wesen, wie es jedes Geschöpf ist, sich selbst zum Ziele setzen wollen, die Unterordnung unter das höchste, erhabenste Ziel, Gott, ablehnen! Wenn der Mensch sich selbst zum Zwecke seines Tuns setzt, hat er und sein Tun eben den Wert eines hinfälligen Wesens, wenn er in Gott sein Ziel sucht, erhebt er sich über die Schranken seiner Endlichkeit und nimmt an der Unendlichkeit Gottes teil.

Von selbstsüchtigen Absichten kann daher bei Gott nicht die Rede sein, wenn er zu seiner Ehre den Menschen erschafft. Für sich erreicht er durch die Erschaffung nicht das Geringste. Das bischen Ehre, das ihm die vernünftigen Geschöpfe und selbst das gesamte Universum ihm bringen können, ist nichts gegen die unendliche Herrlichkeit und Glückseligkeit, die er in sich selbst hat. Diese äußere Ehre fügt der Größe und Seligkeit Gottes nicht das mindeste hinzu. Dagegen ist aller Vorteil bei der Schöpfung auf seiten des Geschöpfes, dessen Wohl der Schöpfer, wenn auch erst in zweiter Linie, intendiert, ins Werk setzt und fördert. Es ist also die uneigennützigste Liebe, die sich nur denken läßt. Daß der Herr dabei seine Ehre und zwar primär im Auge haben muß, tut der Uneigennützigkeit der Liebe keinen Eintrag, erstens weil dadurch das Wohl des Geschöpfes nicht zurückgesetzt, nicht geschmälert, sondern, wie wir sehen, nur erhöht und in seinem Werte gesteigert wird. Zweitens wird diese Bezugnahme auf Gottes Ehre absolut von der Natur der Dinge, vom Wesen Gottes, von dem Verhältnisse des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, des Endlichen zum Unendlichen gefordert. Gott könnte und dürfte nicht, etwa um ganz uneigennützig zu erscheinen, von seiner Ehre absehen.

Damit ist nun auch schon ein anderer Einwand gegen unsere Zweckbestimmung der Schöpfung als nichtig erkannt. Man sagt, wenn Gott zu seiner Ehre die Welt schafft, so wird ihm damit Eitelkeit zugeschrieben. Nicht etwa bloß Ungläubige, wie Ed. v. Hartmann, sondern selbst katholische Theologen erheben einen solchen Vorwurf. Ersterer zürnt den „theistischen Pfaffen", welche den Mut haben, zu behaupten, Gott habe zu seiner Ehre, d. h. aus Eitelkeit, die Welt erschaffen,[1]) und A. Günther meint, die Scholastiker ließen den Schöpfer sich selbst eine Lobessymphonie abspielen.

Was das Gleichnis von Günther anlangt, so verherrlicht sich ja nicht Gott selbst, spielt sich nicht selbst einen Lobeshymnus, sondern die Geschöpfe sollen ihn preisen und verherrlichen. Das ist ihre wesentlichste Pflicht, welche aus ihrem Verhältnisse zum Schöpfer sich ergibt, und auch von der Heiligen Schrift (nicht etwa bloß von Theologen) so nachdrücklich eingeschärft wird. Diese Pflicht liegt ihnen ob, auch wenn der Schöpfer es gar nicht wollte, wenn er per absurdum seine Verherrlichung sich verbäte. Dies kann er aber nicht wegen seiner Heiligkeit und Weisheit; er muß, was aus der Natur der Dinge sich ergibt, respektieren, also dem Geschöpfe seine Verherrlichung, die Anerkennung des letzten naturgemäßen Zieles der Welt, vorschreiben.

Von Eitelkeit kann doch nur da die Rede sein, wo jemand Ehre verlangt, die ihm nicht gebührt, bezw. mehr Ehre beansprucht, als ihm zusteht. Davon kann nun bei Gott nicht im entferntesten die Rede sein. Es ist eine absolute Forderung der Ordnung, daß das Endliche das Unendliche, das Geschöpf seinen Schöpfer als sein Endziel anerkennt; die Weisheit und

---

[1]) Das wäre immer noch nicht so schlimm, als wenn man, wie Hartmann, das Absolute, zu eigener Schande, aus Torheit die Welt ins Dasein setzen läßt. Denn nach Hartmann beabsichtigt das Absolute seinen inneren unendlichen Schmerz durch eine leidenvolle Welt nach außen abzulenken. Das ist die entsetzlichste Selbstsucht und Grausamkeit, zugleich aber auch, wie Hartmann selbst zugibt, die größte Torheit; denn es erreicht seinen Zweck nicht, darum muß die Welt wieder untergehen. Die Weltwerdung ist ihm ein alogischer, d. h. absolut unvernünftiger Prozeß.

Heiligkeit Gottes verlangt von ihm, daß er nach den Forderungen der Ordnung, d. h. der Natur der Dinge, welche in seinem heiligsten Wesen ihren letzten Grund hat, handle und seine Zweckbestimmung einrichte.

Für den Menschen ist es eine schwere Sünde, ja darin liegt das Wesen der Todsünde, daß er in etwas anderm als in Gott sein letztes Ziel setzt. Unvergleichlich schwerer wäre die Unordnung, die Sünde, wenn Gott, der Allweiseste, sein Werk auf etwas Niedrigeres als das Unendliche hinrichtete, wenn er es für etwas Endliches erschaffen würde, oder gar das ohnmächtige Geschöpf zum letzten Selbstzweck machen wollte, wie Günther will.

Es ist übrigens ein schwerer Irrtum von seiten Günthers, wenn er unsere Zweckbestimmung der Schöpfung für eine Schulmeinung hält: sie ist formell in der Heiligen Schrift enthalten und jetzt kirchliches Dogma. Denn das Vatikanische Konzil definiert: Si quis . . . mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anath. sit.[1])

Bei Isaias heißt es: Et omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum; formavi eum et feci eum.[2])

Universa propter semetipsum operatus est Dominus impium quoque ad diem malum.[3])

An letzter Stelle hat das Hebräische freilich nicht „seinetwegen", sondern „nach seiner Absicht". Diese Absicht kann aber nach der Auffassung der Schrift, nach welcher Gott das Alpha und Omega von allem ist, nur auf ihn selbst gehen. Das ergibt sich speziell auch aus der Absicht in betreff des Gottlosen, den er am bösen Tage straft. Nicht um dem Geschöpfe leid zu tun, sondern um die Gerechtigkeit zu wahren, um die Unordnung der Sünde, die Abwendung vom letzten Ziele zu beseitigen.

Wir haben die Zweckbestimmung der Welt im obigen so abgeleitet, daß wir in der Erkenntnis und Liebe Gottes das Ziel des Menschen fanden, womit die Ehre Gottes zusammenfällt. Das paßt freilich bloß für die Guten. Aber wir

[1]) Sess. 3. can. 5.

[2]) 43, 7.

[3]) Sprichw. 16, 4.

fanden zugleich, daß der primäre Zweck die Erkenntnis und Liebe Gottes als Verherrlichung Gottes gefaßt werden muß. Nur der primäre Zweck muß unter allen Umständen von Gott erreicht werden, der sekundäre, abhängige kann Modifikation erleiden, wenn nur der primäre gewahrt bleibt. Darum kann zwar der Mensch die Erkenntnis und Liebe Gott versagen; dann muß er durch die Strafe, sein Leiden, Gott verherrlichen, indem er seine Gerechtigkeit zu offenbaren genötigt wird.

Die Erhaltung der Welt.

I. Mit der Schöpfung hängt die Erhaltung der Welt aufs innigste zusammen, ja im Grunde ist die Erhaltung von der Erschaffung nicht sachlich, sondern nur begrifflich unterschieden. Die Erschaffung bezieht sich auf die Existenz der Welt in ihrem Beginne, die Erhaltung auf dieselbe Existenz in ihrer Fortdauer. Darum definiert man auch die Erhaltung als fortgesetzte Schöpfung.

Das ist nicht so zu verstehen, als wenn die Allmacht Gottes in jedem Augenblicke neu einsetzen müßte; das wäre nur dann notwendig, wenn das Geschöpf nach jedem Augenblicke wieder ins Nichts zurücksänke, um sofort wieder aus Nichts erschaffen zu werden. Die fortgesetzte Existenz des Geschöpfes, seine Dauer setzt sich nicht aus einfachen Augenblicken zusammen, sondern fließt stetig, ununterbrochen dahin. Aus diskreten Augenblicken kann keine stetige Dauer entstehen. Denn damit die Dauer stetig sei, nicht unterbrochen, muß jeder Augenblick unmittelbar mit dem andern zusammenhängen, ihn „berühren". Da der Augenblick aber ganz einfach ist, so ist auch der loseste Zusammenhang, auch die leiseste Berührung ein vollständiges Zusammenfallen der aneinanderschließenden Zeitpunkte. Was aber von zweien gilt, gilt von allen Punkten, sie fallen, wenn sie nicht diskret sind, nicht auseinanderliegen, fallen alle in einen Punkt zusammen.

Also nicht durch Summieren, Aneinanderreihen von Augenblicken ergibt sich die Dauer der Existenz; folglich kann die fortgesetzte Schöpfung, die Erhaltung nicht in fortgesetzten Neu-

schöpfungen bestehen. Wohl aber entsteht die stetige Dauer durch die stetige Bewegung des Augenblickes, den ununterbrochenen Fluß des gegenwärtigen oder ersten Momentes der Existenz. Darum ist auch die Erhaltung nichts anderes als der ununterbrochen fortgesetzte schöpferische Einfluß auf die Existenz des Geschöpfes.

Das Geschöpf sinkt nicht in jedem Augenblicke ins Nichts zurück, um vom Schöpfer neue Existenz zu bekommen; es würde aber jeden Augenblick ins Nichts zurücksinken, wenn es nicht den fortgesetzten schöpferischen Einfluß Gottes erführe.

Dagegen wird man nun sogleich einwenden: Wenn einmal etwas existiert, dauert es von selbst fort, wenn es nicht zerstört wird. Unsere Werke haben Bestand; die des Allmächtigen müssen doch unvergleichlich dauerhafter sein.

Das gerade Gegenteil trifft zu: das Werk Gottes, des Schöpfers, ist so groß, daß es von keiner andern Ursache ersetzt werden kann; unsere Werke dauern fort, weil andere Kräfte die unsrigen ersetzen können. Wir können nicht schaffen, sondern nur gegebenes Material bearbeiten, an existierenden Substanzen akzidentale Veränderungen vornehmen. Diese neuen, von uns hergestellten Modifikationen der Substanz werden von der Substanz festgehalten; darum dauern sie fort. Aber die Erschaffung geht auf die Substanz selbst. Wer soll dieselbe festhalten, wenn Gott seine Tätigkeit zurückzieht? Es ist keine andere Grundlage für die Substanz da, als das Nichts; dieses kann aber das Sein nicht festhalten.

Aber, wird man sagen, das existierende Sein hält sich selbst, hält die einmal empfangene Existenz fest. Die vorausgehende Existenz ist hinreichender Grund für die Fortsetzung; jedenfalls ist kein Grund vorhanden, daß das angefangene Sein wieder vergehen müßte.

Allerdings ist Grund und dringender Grund vorhanden, daß das Geschöpf ohne Gottes Einfluß nach jedem Augenblicke vergehen müßte. Es ist und bleibt wesentlich kontingent, d. h. es kann aus sich sein und nicht sein, aus sich also nicht existieren. Die Kontingenz wird im Augenblicke der Erschaffung durch die Allmacht Gottes gehoben und kann allein durch

sie gehoben werden. Dieselbe Allmacht muß also auch in den folgenden Augenblicken, wo das Geschöpf ebenso kontingent wie im ersten, d. h. aus sich existenzunfähig ist, ihren schöpferischen Einfluß ausüben. Denn dieselbe kann durch keine andere Kausalität ersetzt werden, am allerwenigsten durch die des kontingenten Geschöpfes. Dasselbe kann, der Stütze bedürftig, doch nicht sich selbst stützen. Ein Brückenbogen kann doch nicht dadurch der beiderseitigen Stützen entbehren, daß man ihn auf sich selbst aufsetzt.

Aber die vorausgehende Existenz kann der Grund der nachfolgenden sein! Die einmal angefangene Existenz geht von selbst weiter. Warum sollte sie denn aus sich aufhören? Dafür ist gar kein Grund vorhanden; es müßte vielmehr eine positive Ursache dieselbe abbrechen, wenn sie nicht weitergehen sollte.

Dieser Einwand läßt sich durch die Phantasie und den Sinnesschein statt durch den Verstand leiten. Allerdings sehen wir fortwährend, daß das, was ist, nicht von selbst vergeht, daß eine positive Ursache meist das Sein vernichten muß. Diese Beobachtungen beziehen sich aber nur auf akzidentale Zustände der Dinge, welche in ihrer Substanz Halt und Bestand haben. Die Substanzen dauern freilich fort und können gar nicht von Naturkräften vernichtet werden; die zusammengesetzten nur durch Auflösung in ihre Teile. Ob sie aber aus sich oder vom Schöpfer getragen fortdauern, kann durch die Beobachtung der Fortdauer nicht entschieden werden; darüber hat der Verstand zu urteilen, der das Wesen des Geschöpfes erfaßt und so erkennt, daß es wegen seiner absoluten, nie verlierbaren Kontingenz, d. h. Schaffungsbedürftigkeit vom Schöpfer fortwährend im Sein erhalten werden muß.

Wenn man die Tatsache, daß es einmal existiert, als Grund der Fortdauer anführt, also die durch die Schöpfung gegebene Existenz als Ursache der Fortdauer bezeichnet, so schreibt man der Existenz im vorausgehenden Augenblick einen realen Einfluß auf den nachfolgenden zu, eine wahre Kausalität des einen in Bezug auf den andern. Das ist aber ein großer Irrtum. Zwischen dem ersten und dem zweiten Augenblick der

Existenz besteht kein innerer, kein kausaler Zusammenhang, sondern eine rein äußerliche, tatsächliche, man könnte sagen historische Beziehung, die Beziehung der Aufeinanderfolge, die eine rein zeitliche ist. Wäre die vorausgehende Existenz die Ursache der folgenden, so könnte überhaupt nichts Existierendes vergehen, selbst Gott könnte, was er einmal geschaffen hat, nicht vernichten. Denn wo der hinreichende Grund, die notwendig wirkende Ursache gegeben ist, da muß die Wirkung notwendig folgen. Ist nun einmal Existenz durch die Schöpfung gegeben, so kann selbst der Schöpfer sie nicht vernichten; er kann nicht einmal seinen Schöpferakt zurückziehen, und etwa so das Geschöpf ins Nichts zurücksinken lassen. Wenn er schafft, existiert unwiderruflich das Geschöpf, weil die durch die Schöpfung gesetzte Existenz auch als Ursache der Fortdauer, wie sie der Einwand faßt, walten muß. Wollte er das Geschöpf durch Zurückziehen des Schöpfungswillens vernichten, würde er sich widersprechen, Unmögliches wollen: er will die Fortdauer, weil er den Anfang will. Er darf also den Anfang nicht wollen, weil er die Fortdauer nicht will.

Es kann also die vorausgehende Existenz nicht der Grund der Fortdauer des Geschöpfes sein.

Wir können also nun das Gesagte so zusammenfassen: Nur dann kann ein Sein, das hervorgebracht ist, fortbestehen, wenn entweder etwas da ist, was das hervorgebrachte Sein festhält, oder eine Ursache da ist, welche nach dem Wirken der hervorbringenden Ursache deren Kausalität übernimmt. Bei der Erschaffung ist beides ausgeschlossen. Es ist nichts da, was die aus Nichts hervorgebrachte Substanz aufnimmt und festhält, und eine stellvertretende Kraft kann nicht eintreten und tritt nicht ein. Denn die Erschaffung erfordert Allmacht, welche von keinem endlichen Wesen entfaltet werden kann, am allerwenigsten aber kann die vorausgehende Existenz Ursache der folgenden, der Anfang Grund der Fortdauer sein.

Aber, läßt sich schließlich einwenden: die Fortsetzung der Existenz ist gar nichts Neues, es ist dieselbe, wie die anfangende; sie bedarf also keiner neuen Ursache.

Ist dem wirklich so, dann haben wir damit den schlagend-

sten und kürzesten Beweis für unsere These. Wenn die Existenz des zweiten, dritten Augenblicks genau dieselbe Realität darstellt, wie die des ersten Augenblicks, dann erhält dieselbe Schöpfermacht, welche für den ersten Augenblick erforderlich war, dieselbe Existenz auch im zweiten, dritten Augenblick. Dann ist im vollen Sinne wahr: die Betätigung der Allmacht heißt, insofern sie auf den Anfang des Daseins des Geschöpfes geht, Schöpfung; insofern sie auf die Dauer geht, heißt sie Erhaltung: sie sind im Grunde eins.

Aber daß das fortgesetzte Existieren vom Anfangenden, die Dauer von der einfachen Existenz gar nicht unterschieden sei, läßt sich schwer festhalten, und zwar aus dem Grunde, den wir schon oben ausgeführt haben; das einmal existierende Sein müßte notwendig fortdauern, wenn Existenz und Dauer genau dasselbe wären: die Dauer wäre mit innerer Notwendigkeit mit der anfangenden Existenz gegeben; und doch kann in jedem Augenblicke die Existenz des Geschöpfes aufhören.

Also muß doch irgend welche Unterscheidung zwischen Existenz und Dauer angenommen werden. Eine reale doch wohl nicht, wie sie zwischen zwei Dingen besteht; denn die Dauer ist stetig; im Stetigen sind aber keine wirklichen Teile, also in der Dauer keine wirklichen Abschnitte, sondern nur potentiale, die von uns, oder durch wirkliche Unterbrechungen, oder durch nebenher laufende diskrete Zeitabschnitte gebildet werden. Doch wenn die Zeitmomente auch real unterschieden wären: die Notwendigkeit der Erhaltung stellt sich auch da ganz klar heraus. Denn dann haben wir im zweiten, dritten Augenblicke immer eine ganz neue Existenz mit eigener neuer Realität. Dieselbe verlangt eine Ursache; denn es ist Existenz eines kontingenten, aus sich existenzunfähigen Seins.

Diese neue Realität ist von der früheren wohl unterschieden, aber nicht verschieden; es ist vielmehr ganz genau dieselbe, sie ist genau von derselben Beschaffenheit, wie die anfangende Existenz. Sie verlangt also auch dieselbe Schöpfermacht wie die Existenz des ersten Augenblicks. Von der schon bestehenden Existenz kann diese Kausalität am allerwenigsten ausgehen, da bei stetigem Flusse und selbst ohne die Annahme einer realen

Unterscheidung zwischen den aufeinanderfolgenden Existenzen kein innerer, sondern nur ein äußerer Zusammenhang besteht; diese Zusammenhangslosigkeit tritt aber um so schärfer bei der Annahme einer realen Unterscheidung der aufeinanderfolgenden Momente hervor.

Doch, wie gesagt, ist diese reale Unterscheidung nicht zulässig. Wenn aber auch eine Identität verworfen wird, wie wir getan, was bleibt dann übrig? Nur die zwischen der realen Unterscheidung und der Identität stehende virtuelle, modale Unterscheidung, wie sie zwischen einer Sache und ihren Modi, z. B. zwischen dem Körper und seiner Bewegung oder seiner Gestalt besteht. Danach wäre die Fortsetzung der Existenz als eine Modalität der Existenz, nicht als eine ganz neue und auch nicht ganz als die alte anzusehen.

Damit scheinen aber alle unsere bisherigen Ausführungen hinfällig zu werden. Denn Modalitäten, Modi sind Akzidentien; solche können aber von den Geschöpfen hervorgebracht werden. Also bedarf es zur Fortsetzung der Existenz nicht der Schöpfermacht.

Dieser Einwand ist aus dreifachen Gründen untriftig.

Erstens können Geschöpfe nur darum neue Akzidentien, Modi hervorbringen, d. h. an die Stelle der bestehenden andere gleichwertige setzen, weil der Körper, die Substanz nicht ohne irgend einen Modus, z. B. ohne eine Gestalt, ohne eine Form der Bewegung (die Ruhe miteingeschlossen) sein kann. Bei der Erschaffung handelt es sich aber um Substanzen, die freilich auch eine der beiden Zustände haben können: Existieren und Fortsetzung des Existierens; keiner von beiden aber ist notwendig, sie können auch nicht existieren, sie brauchen weder anzufangen, noch zu dauern.

Zweitens wenn nun auch die Fortdauer der Existenz als Modalität derselben ohne Gott sein könnte, die Substanz selbst bleibt ganz dieselbe im ersten und zweiten, dritten Augenblicke. Diese muß also wie im ersten so auch in den folgenden Augenblicken wegen ihrer inneren Kontingenz, d. h. Existenzunfähigkeit von Gottes Allmacht getragen werden.

Drittens muß man fragen: Welche endliche Kausalität soll

die fragliche Modalität hervorbringen? Offenbar muß dieselbe in der Existenz selbst, nicht außerhalb des Existierenden gesucht werden, und zwar entweder in der Existenz selbst, welche dauert, oder in der vorausgehenden. Die Dauer der Existenz selbst kann die Modalität nicht erzeugen; sie wird ja erst Dauer durch diese Modalität. Also die vorausgehende noch nicht dauernde Existenz.

Aber 1° übt dieselbe, wie wir wiederholt sahen, nicht den mindesten Einfluß auf die folgende Existenz aus, und 2° müßte dann, weil diese notwendig wirkende Kausalität immer gegeben ist, das Geschöpf notwendig dauern.

Also wird auch bei bloß modaler Unterscheidung zwischen Existenz und Fortdauer der schöpferische Einfluß auf letztere nicht überflüssig.

II. Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen und den schöpferischen Einfluß, die Erhaltung auch auf die Akzidentien der erschaffenen Substanz, auf die Modi, insbesondere die Tätigkeiten des Geschöpfes ausdehnen. Der Schöpfer muß zu allen Tätigkeiten des geschaffenen Wesens mitwirken. Wie die Erhaltung der Substanz des Geschöpfes nur eine Fortsetzung der Erschaffung ist, so die Mitwirkung eine Fortsetzung, Ausdehnung der Erhaltung auf die Tätigkeiten desselben.

Dies ist ohne weiteres evident, wenn man mit Skotus u. a. annimmt, daß die Tätigkeit von der Substanz nicht unterschieden ist; dann muß dieselbe geradeso wie die Substanz von Gott erhalten werden, bezw. wird sie schon in der Substanz miterhalten.

Indes läßt sich diese Meinung, welche die neueren Aktualisten dahin erweitert haben, daß sie die Substanz aufheben und nur Tätigkeit annehmen, kaum haltbar. Nach dem heiligen Thomas gibt es sogar absolute Akzidentien, d. h. solche, welche real von ihrer Substanz unterschieden sind; so die Fähigkeiten der Seele, die Ausdehnung der Körper. Damit sind denn auch die Tätigkeiten, welche unmittelbar von den Fähigkeiten ausgehen, an die Ausdehnung gebunden, sind real von der Substanz unterschieden. Suarez nimmt nur eine modale Unterscheidung an, welche zwischen der realen und begrifflichen

in der Mitte steht. Wir müssen also jedenfalls mit der Möglichkeit rechnen, daß die Tätigkeit nicht ganz identisch mit der Substanz ist.

Wenn aber auch die Tätigkeit nicht vollständig in dem Sein der Substanz aufgeht, so ist sie doch nur eine naturgemäße Äußerung der Substanz. Dieselbe muß also auch die der geschaffenen Substanz wesentliche Abhängigkeit von Gottes schöpferischem, erhaltendem Einflusse besitzen. Die endliche Substanz ist bis in ihr innerstes Wesen hinein kontingent, der Erhaltung bedürftig; also auch jede Äußerung ihres Wesens.

Wie in der Ruhe so noch mehr in der Tätigkeit muß die aus sich ins Nichts zurücksinkende Substanz vom Schöpfer getragen, gehalten werden; wie sie selbst muß auch jede ihrer selbst leisesten Regungen und Bewegungen der erhaltenden Macht des Schöpfers unterliegen.

Man darf sich nämlich die Mitwirkung Gottes nicht äußerlich, als eine neben der Tätigkeit des Geschöpfes herlaufende Hilfe denken, die einen Teil der Wirkung hervorzubringen hätte. Nein, das Geschöpf vollbringt sein Werk allein, es zielt auf die ganze Wirkung ab, nicht auf ein Stück; aber seine Tätigkeit als die eines durch und durch kontingenten Seins kann nur getragen von Gottes Allmacht sich entfalten.

Man kann sich dieses Verhältnis einigermaßen versinnbildlichen, wenn man an einen Schüler denkt, dem der Lehrer beim Schreiben die Hand führt. Der Lehrer schreibt nicht selbst, es ist die Schrift des Kindes; es führt die Bewegungen der Hand aus, wird aber fortlaufend dirigiert von der des Lehrers.

Es wäre nicht mehr Händeführen, „Mitwirken", wenn der Lehrer die Hand des Kindes nur als Werkzeug benutzte, um selbst zu schreiben.

Noch anschaulicher kann uns die Mitwirkung Gottes die Hilfe der Mutter darstellen, welche sie dem Kinde angedeihen läßt, wenn sie es das Gehen lehrt. Das Kind kann schon die Schritte selbst machen, aber es fällt, wenn die Mutter es nicht am Gängelbande hält, es stützt. Gott stützt nun unsere Bewegungen und Tätigkeiten nicht von außen, sondern von innen,

indem er das ganze Geschöpf und also auch sein Tun durch die innerlichst wirkende Schöpfermacht erhält.

Man könnte einwenden: Zu einer Tätigkeit reicht eine Fähigkeit und ein entsprechendes Objekt hin, welches die aus sich ruhende und indifferente Fähigkeit erregt und ihre Tätigkeit spezifiziert. Die Fähigkeit selbst ist nicht rein passiv, sondern stellt ein Vermögen, eine Kraft der Substanz dar. Ein weiteres Eingreifen Gottes ist da überflüssig.

Allerdings, ein weiteres Eingreifen Gottes; aber die Kraft des Vermögens selbst verlangt, wie die Substanz, die stützende Hand Gottes, und ebenso kann das Objekt nur von der Allmacht getragen, Bestand und Kraft und Wirksamkeit haben. Das trifft sogar zu, wenn das Objekt etwas rein Intelligibeles, nichts Existierendes ist. Denn auch die Wahrheit, das Gute, können nur jenen bewältigenden Einfluß auf unsern Verstand und Willen darum ausüben, weil sie in Gott ihr Fundament haben. Auch die Wahrheit, auch das Reich des Möglichen, des Guten, ist und wirkt nur in innigster Abhängigkeit von Gottes Wesenheit, der Urwahrheit und Urgüte.

Ein wichtigerer Einwand gegen die allgemeine Mitwirkung Gottes (concursus generalis) erhebt sich von der moralischen Seite desselben aus, indem, wenn Gott zu allen Tätigkeiten mitwirken muß, dann auch zu den Sünden der Menschen. Das scheint aber mit seiner Heiligkeit unvereinbar.

Dieser Einwand unterscheidet nicht zwischen der physischen und moralischen Seite der sündhaften Handlung. Physisch betrachtet ist die sündhafte, auch die lasterhafteste Handlung etwas Gutes, manchmal besser, tüchtiger, energischer als eine gute. Der Schlag, durch welchen der Mörder sein Opfer hinstreckt, kann sehr kräftig, sehr geschickt ausgeführt sein. Zu dieser Seite der Handlung wirkt Gott allein mit; er ermöglicht, unterstützt so etwas Gutes, jedenfalls etwas sittlich Indifferentes. Zur Sünde freilich als solcher kann er nicht mitwirken; er braucht aber auch nicht mitzuwirken, weil diese der Mensch allein aus sich begehen kann. Die Sünde ist nämlich nichts Positives, keine Realität, sondern eine Negation, genauer eine Privation, der Mangel der Übereinstimmung des Willens

mit dem Gebote Gottes. Zu einer Privation, einem Nichts, braucht aber Gott nicht mitzuwirken; der Sünder kann dies für sich, weil das Fehlen kein efficere, sondern ein deficere ist.

Wenn wir die Sünde ein Nichts nennen, so darf das nicht mißverstanden werden. Die Sünde ist etwas Gewaltiges in der moralischen Ordnung, in der sittlichen Schätzung, als Beleidigung Gottes; Nichts ist sie in der physischen Welt, für welche allein eine Mitwirkung Gottes erforderlich ist.

Man wird aber einwenden: Auch in der physischen Ordnung kann die Sünde etwas Positives, Reales, kein bloßer Defekt sein. Sie ist allerdings ein bloßer Mangel, wenn der Wille etwas an sich Gutes begehrt, ein Vergnügen, einen Besitz, dagegen die Beleidigung Gottes nicht intendiert. Aber der Sünder kann sogar die Beleidigung Gottes wollen. Dann geht die Intention auf die Sünde selbst; diese ist nicht mehr ein bloßer Mangel an Übereinstimmung mit dem Gesetze Gottes.

Auch in diesem Falle müssen wir unterscheiden zwischen der physischen Seite der Handlung und ihrem moralischen Werte. Auch die Intention, Gott beleidigen zu wollen, also das Sündigen wollen, ist physisch eine Realität, etwas Gutes, um nichts weniger als die physische Seite einer guten Handlung. Zu ihr allein wirkt Gott mit uns, muß er mitwirken, weil keine Realität, auch nicht die geringste, ohne seine Allmacht bestehen kann. Daß diese Intention auf Sündhaftes, gegen Gott gerichtet ist, bedeutet keine besondere Realität, sondern ist eben nur ein Widerspruch gegen die Sittlichkeit, etwas Negatives. Zu ihr ist eine Mitwirkung Gottes also nicht erforderlich.

III. Die Heilige Schrift lehrt uns wie die Erhaltung so die allgemeine Mitwirkung Gottes auf das bestimmteste.

Der Verfasser des Buches der Weisheit belehrt uns selbst über den oben dargelegten innigen Zusammenhang zwischen Erschaffung und Erhaltung; beide sind ihm eins. „Wie könnte etwas bleiben, wenn du nicht gewollt hättest? Oder wie könnte etwas erhalten bleiben, wenn nicht von dir gerufen?“ [1]) Nur dadurch kann etwas Bestand haben, daß es Gott ins Dasein

[1]) 11, 26.

rief, und den Willen hatte, daß das ins Dasein Gerufene fortdauere.

Der heilige Paulus, der den Sohn Gottes im 1. Kapitel des Hebräerbriefes als Schöpfer preist, sagt sogleich am Anfang, daß er „alles durch die Kraft seines Wortes trage".[1])

Was die Mitwirkung Gottes anlangt, so erklärt der heilige Paulus, daß wir nicht einmal „etwas aus uns denken können, als aus uns, sondern unser Vermögen ist aus Gott."[2]) „Gott gibt das Wollen und das Ausführen."

Nichts, keine Tätigkeit scheint so sehr in unserer Macht zu liegen, als unser Wollen; und doch muß es Gott ebenso geben, wie die Ausführung des Wollens, das Handeln.

Es ist wahr, der Apostel hat hauptsächlich die guten, heilsamen Gedanken und Willensentschlüsse im Auge; aber er spricht doch allgemein von allen Gedanken und Willensentschlüssen, statuiert also den concursus generalis.

Sodann sind die guten, selbst übernatürlichen Tätigkeiten an und für sich nicht schwieriger als die gleichgültigen; manche sogar sehr leicht. Wenn sie also alle die Mitwirkung Gottes verlangen, dann auch die indifferenten.

Die Regierung der Welt.

Über die Vorsehung Gottes belehrt uns die natürliche Vernunft, insofern sie dieselbe aus dem göttlichen Wesen und den göttlichen Eigenschaften ableitet; es belehrt uns darüber die natürliche Erfahrung in der Welt, insbesondere im menschlichen Leben; es belehrt uns darüber reichlicher die Offenbarung, welche uns die übernatürliche Leitung des Menschengeschlechtes vor Augen stellt und dann uns auch die klarsten theoretischen Aufschlüsse über die natürliche und übernatürliche Vorsehung bietet.

Die Vernunft hat vor allem den Begriff der Vorsehung festzustellen. Der heilige Thomas[3]) definiert dieselbe als eine

---

[1]) 1, 3.

[2]) 2 Kor. 3, 5.

[3]) Necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum.

Hinordnung der geschaffenen Dinge auf ihr Ziel, insbesondere das letzte Ziel, und schreibt dieses Ordnen zunächst dem Intellekte, der Weisheit Gottes zu, der alle Dinge und alles Geschehen in der Schöpfung vorhergedacht hat. Aber weil er die Vorsehung doch als Tätigkeit des Willens behandelt, so muß er unter dem ordo rationis eine praktische Hinordnung, eine Hinleitung der Geschöpfe zu ihrem Ziele verstehen.

Jedenfalls verstehen wir unter Vorsehung nicht bloß eine Betätigung der göttlichen Weisheit, sondern auch der Macht und ganz besonders seiner Güte. Dies ist übrigens in der Hinordnung der Geschöpfe auf ihr Ziel eingeschlossen. Allerdings intendiert der Schöpfer in erster Linie seine Ziele; er selbst, die Verherrlichung Gottes, ist das letzte Ziel der Schöpfung. Aber damit hängt das Ziel des Menschen, seine

---

quod est in rebus, a Deo creatum est. In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum sed etiam quantum ad ordinem earum ad finem, et praecipue in finem ultimum qui est bonitas divina. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est. Est enim pars principalis prudentiae, ad quam aliae suae partes ordinantur, scl. memoria praeteritorum et intelligentia praesentium, prout ex praeteritis memoratis et praesentibus intellectis conjectamus de futuris providendis. Prudentiae autem proprium est secundum Philosophum (Ethic. VI, 12) ordinare alia ad finem sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae, sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia vel civitate vel regno; secundum quem modum dicitur Matth. XXIV, 45: „Fidelis servus et prudens quem constituit Dominus super familiam suam.“ Et secundum hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boethius (de consol. phil. IV, 6) dicit, quod „providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit“. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto. 1. p. q. 22. a. 1.

Seligkeit untrennbar zusammen. In vollkommener Erkenntnis und Liebe Gottes besteht die Verherrlichung Gottes: Erkenntnis und Liebe Gottes sind aber auch das letzte Ziel des Menschen, sie bilden seine Glückseligkeit. Also in dem Maße, als Gott die Geschöpfe auf sein letztes Ziel hinleitet, führt er sie auch zu ihrer Glückseligkeit: die Vorsehung ist also nicht bloß Werk der Weisheit, sondern auch der Güte Gottes.

Ja, Gott kann also seine Ziele durch die Geschöpfe gar nicht erreichen, ohne die Ziele der Geschöpfe, ihr Wohl, ihre Vollkommenheit, ihre Seligkeit zu fördern.

Was wir soeben von der formellen (subjektiven) Verherrlichung Gottes durch Liebe und Erkenntnis Gottes, welche die Seligkeit des Menschen ausmachen, gezeigt, gilt auch von der objektiven Verherrlichung, welche Ziel aller Geschöpfe, auch der unvernünftigen ist. Denn die Geschöpfe verherrlichen dadurch Gott schon objektiv dadurch, daß in ihnen die Vollkommenheiten Gottes, seine Macht, Größe, Weisheit, Güte, Freigebigkeit erstrahlt: das können sie nur in dem Maße, als sie Spuren dieser Vollkommenheiten an sich tragen, also selbst vollkommen sind, vollkommen mit allem ausgerüstet, was ihre Natur verlangt. Die Natur eines jeden Geschöpfes ist das Prinzip, die Summe der Kräfte und Anlagen, welche zur Erreichung des bestimmten Zieles des Geschöpfes erforderlich sind. Wenn nun Gott einem Geschöpfe eine bestimmte Stellung in der Welt anweist, d. h. ihm die Erreichung eines besonderen Zieles vorschreibt, wodurch es auf bestimmte Weise Gott verherrlichen soll, so muß er ihm die dazu notwendige Summe von Kräften und Anlagen verleihen, ihm Triebe, Tendenzen einpflanzen, welche wirksam das Ziel erstreben. Es müssen aber zur Erreichung des Zieles auch die äußeren Verhältnisse des Geschöpfes so geordnet sein, daß die inneren Kräfte und Impulse sich betätigen können. Die Umgebung, die Lebens- und Tätigkeitsbedingungen müssen für das entsprechende Ziel eingerichtet werden.

Darin liegt aber gerade das Wesen der göttlichen Vorsehung, welche das Geschöpf zu seinem Ziele hinführt, in der Erreichung desselben leitet. Nämlich die Leitung braucht keine

unmittelbare zu sein; obgleich auch diese in Anbetracht der großen Güte und Weisheit Gottes einerseits und der Fehlbarkeit und Ohnmacht des Geschöpfes anderseits sich erwarten läßt: Gott führt, leitet aber vor allem das Geschöpf zu seinem Ziele durch innere, natürliche Kräfte, Anlagen, Triebe und durch Anordnung der Existenz- und Betätigungsbedingungen, durch Bestimmung der Lebensschicksale.

Dies wird von der göttlichen Weisheit verlangt, ist aber auch zugleich Ausfluß großer Güte, da das zu erreichende Ziel auch das Wohl und die Glückseligkeit des Menschen ausmacht, und er gerade durch das Streben nach dem Ziele vervollkommnet wird; in der Vervollkommnung und naturgemäßen Vollendung liegt ja das Ziel selbst.

Wir brauchen aber auch nur einen Blick auf die Weltordnung und die Weltwesen zu werfen, um zu sehen, daß die Weisheit Gottes alles auf das wunderbarste für seine Zwecke eingerichtet, und so alle Wesen auf das mächtigste auf ihr Ziel hinleitet.

Der teleologische Gottesbeweis schließt ja mit zwingender Evidenz aus dieser Ordnung auf eine höchste Intelligenz, tut also im Grunde die Vorsehung dar.

Im großen Universum sind es die ungeheuren, zahllosen Sternensysteme, welche mit der genauesten Regelmäßigkeit nach den feinsten mathematischen Gesetzen ihre harmonischen Bewegungen ausführen und so ihre Stellung im Weltall ausfüllen. In unserm engeren Sonnensysteme ist das Verhältnis der Erde zu der Sonne so geordnet, daß alles Leben, Weben und Schaffen auf Erden von der Sonne beeinflußt werden kann. Auf Erden sind die zahllosen lebenden Wesen von dem niedrigsten Infusorium bis zum Menschen auf das zweckmäßigste ausgerüstet mit Organen zur Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens, mit Schutzmitteln gegen schädliche Einflüsse und Feinde versehen, sind in die ihnen entsprechenden Existenzbedingungen gesetzt, haben Luft, Wasser, Nahrung usw. Wenn besonders bei den höheren Tieren und vorzüglich beim Menschen die Organisation äußerst kunstreich sich darstellt, der menschlichen Forschung und Weisheit unzählige, unlösbare Rätsel

aufgibt, so ist die einfache Struktur der niedrigsten, einfachsten Organismen insofern noch wundervoller, als hier die kleinste Zelle alle Wunder des Lebens in sich birgt, alle Funktionen ausführt, welche bei den höheren Lebewesen durch eigene, mannigfache, kunstvolle Organe verrichtet werden müssen. Wie zärtlich läßt der Schöpfer die Alten für ihre Jungen, die Eltern für ihre Kinder sorgen, wie emsig halten diese alles ab, was der Nachkommenschaft schaden könnte. „Aller Augen warten auf dich, o Herr, und du gibst ihnen Nahrung zu rechter Zeit; du tust deine Hand auf und erfüllst alles Lebendige mit Segen.“ [1])

Der Mensch hat aber nicht bloß ein natürliches Leben, irdische Ziele: er ist ein sittliches Wesen, sein Ziel liegt im Jenseits; um dieses Ziel zu erreichen, hat ihm Gott nebst Verstand und Vernunft mächtige innere Antriebe zur Sittlichkeit eingepflanzt, das Gewissen mit seiner strafenden und belohnenden Mahnung, Ehrgefühl, Bedürfnis und Verlangen nach einer übersinnlichen Welt. Dazu die elterliche und soziale Erziehung, die öffentlichen Veranstaltungen zur Wahrung der Sittlichkeit und Beseitigung des Verbrechens.

Mit welch zarten und zugleich starken Banden verbindet er Eltern und Kinder, die Gatten, die Geschwister zum Bestande der für den Menschen in physischer und moralischer Beziehung so notwendigen Familie! Eine wundervolle Gottesgabe ist die Sprache zur Mitteilung körperlicher und geistiger Bedürfnisse, zur Förderung des geselligen Lebens, ohne das der Mensch verkümmern würde.

Dies schon in der natürlichen Ordnung, dazu kommen aber in der übernatürlichen Ordnung die wirksamsten Mittel: Einsetzung einer besonderen sittlich-religiösen Gesellschaft mit ihren Heilsmitteln, die anziehendsten Belohnungen und Verheißungen, die Menschwerdung, das Beispiel von sittlich-religiösen Heroen, insbesondere das Leben und Leiden des Gottmenschen. Wo aber alle objektiven Veranstaltungen nicht ausreichen, da zieht die Liebe Gottes den Menschen durch seine mächtige Gnade zum Streben nach seinem Ziele, er zwingt

[1]) Ps. 144, 15. 16.

in besonderen Fällen den Sünder sozusagen gegen dessen Willen nach seinem Ziele, seiner Seligkeit zu streben.

Die besondere Fürsorge Gottes für den Menschen.

I. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Gottes Weisheit und Liebe, seine Vorsehung und Fürsorge auf alle Geschöpfe sich ausdehnen muß, und daß dieselben sich auch in reichlichem Maße der sorgfältigen Leitung Gottes erfreuen.[1]) Doch zeigte sich auch, daß diese göttliche Fürsorge sich ganz besonders auf den Menschen erstreckt; nur zu den vernünftigen Geschöpfen kann er ja eigentlich Liebe hegen und nur für sie liebend sorgen.

Tatsächlich ist die Vorsehung bei den unvernünftigen Wesen mehr auf die Erhaltung der Gattung als der Individuen bedacht: bei den Menschen ist gerade der Einzelne Gegenstand der göttlichen Leitung. Der Einzelne muß das Weltziel, die Ehre Gottes erreichen, den Einzelnen liebt er als sein Ebenbild. Darum ist es durchaus begründet, daß, wenn man von Vorsehung Gottes schlechthin spricht, man eigentlich nur die Leitung des Menschen versteht.

Aber gerade im menschlichen Leben zeigen sich so viele Erscheinungen, welche mit einer allumfassenden Vorsehung un-

---

[1]) Necesse est dicere, omnia divinae providentiae subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis . . . Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia non solum incorruptibilium sed etiam corruptibilium. Unde necesse est, omnia, quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli Rom. XIII, 1: „Quae a Deo sunt, ordinata sunt.“ Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio rerum in finem, necesse est, omnia inquantum participant esse, in tantum subdi divinae providentiae . . . Deus omnia cognoscit et universalia et particularia Et cum cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponantur ejus ordini sicut omnia artificiata subduntur ordini artis. S. Thom. 1. p. q. 22. a. 2.

vereinbar erscheinen, und drücken die Leiden so schwer auf die armen Menschenkinder, daß der Glaube oder doch das Vertrauen auf eine gütige Vorsehung sehr stark angefochten wird. Daß in der unvernünftigen Natur keine Zweckwidrigkeiten nachgewiesen werden können, den Anschuldigungen auf Mangel an Weisheit keine Berechtigung zukommt, läßt sich ja theoretisch gut dartun, und bei den Beweisen für das Dasein Gottes als des weisen Ordners der Welt wurden jene Anschuldigungen zurückgewiesen. Aber bei den Leiden der Menschen kommt das menschliche Herz ins Spiel, und müssen ernstere Bemühungen die Unzulässigkeit solcher Bedenken darzutun suchen. Wir wollen darum noch etwas eingehender die göttliche Vorsehung in Bezug auf uns Menschen betrachten und weiterhin den Leiden dieses Lebens eine besondere Betrachtung widmen.

Vor allem muß der Mensch sich in der festen Überzeugung begründen, daß es keinen Zufall in der Welt geben kann, sondern jedes, auch das unbedeutendste Ereignis, namentlich im Leben des Menschen, von Gott gewollt ist, daß kein Geschöpf ihm schaden kann, nicht Mittelursachen sein Schicksal bestimmen, sondern lediglich Gottes Vorsehung, der aus weisesten und liebevollsten Absichten uns Leiden schickt.

Einen Zufall im strengen Sinne des Wortes gibt es überhaupt nicht und kann es nicht geben: es würde bedeuten, daß etwas ohne alle Ursache eintrete. Es kann also nur einen relativen Zufall geben. Zufällig nennt man, was nicht beabsichtigt eintritt, was unvorhergesehen neben der eigentlichen Absicht geschieht. Also findet sich der Zufall in diesem Sinne recht eigentlich im menschlichen Leben. Aber auch in der Natur spielt der Zufall, wenn eine materielle Ursache nicht die ihr eigene Wirkung hervorbringt, sondern durch eine andere verhindert wird; es ist also für eine Ursache das zufällige Ereignis ein solches, welches nicht der natürlichen Tendenz desselben entspricht, also gegen unsere Erwartung und Voraussicht eintritt.

Einen solchen Zufall kann es in der Weltordnung, welche von Gott eingesetzt und geleitet wird, nicht geben. Denn seiner Voraussicht entgeht nicht das geringste Ereignis; alle Ursachen,

die als zufällige von uns bezeichnet werden, hat er ja vorausbestimmt, sowie auch den Einfluß, den sie auf uns ausüben sollen. Selbst wenn die Menschen uns in boshafter Weise schaden, will er zwar nicht die Sünde unserer Feinde, wohl aber, daß wir gekränkt und geschädigt werden. In diesem Sinne sagte David: Der Herr hat dem Semei befohlen, mich zu lästern. Die Absicht Gottes ist dabei eine weise und gütige, wenn auch die der Menschen noch so schlecht ist.[1])

Wir müssen nämlich uns bewußt bleiben, daß Gott seine Weltregierung nicht unmittelbar, sondern regelmäßig durch die Geschöpfe als Mittelursachen ausführt. Dies nicht aus Mangel an Macht, wie bei irdischen Regenten, sondern aus Güte und Liebe zu den Geschöpfen, welche er an seiner Regierung teilnehmen lassen will, aus Güte gegen die Menschen, die er als Mitarbeiter am Heile von Menschen erwählt.[2])

---

[1]) Aliter est de causa universali et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectuum ordinem causae universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causae particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu causae particularis; sed respectu causae universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus a Domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat. S. Thom. 1. p. q. 22. a. 2. ad 1m.

[2]) Ad providentiam duo pertinent scl. ratio ordinis rerum provisarum in finem et executio hujus ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum Deus immediate omnibus providet, quia in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. — Quantum autem ad secundum sunt aliqua media divinae providentiae, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. S. Thom. 1. p. q. 22. a. 5.

Vor allen Mittelursachen der göttlichen Vorsehung ist es der Mensch selbst, durch den dieselbe dem Menschen sein Schicksal bestimmen läßt. Dazu hat ihm Gott die Triebe, Kräfte, innere und äußere Hilfsmittel gegeben. Es wäre eine verkehrte Auffassung von der Vorsehung, wenn man von ihr alles erwartete und die Hände in den Schoß legen wollte. Wir müssen uns so anstrengen, als wenn aller Erfolg von uns abhinge, dabei aber so stark auf Gott vertrauen, als wenn er alles zu machen hätte. Beides ist objektive Wahrheit. Wir können von der göttlichen Vorsehung nicht erwarten, daß sie alles für uns tut, alles für unsere Bequemlichkeit einrichtet, während wir die Kräfte, welche er uns zu unserm Streben nach dem Endziele gegeben, vernachlässigen. Anderseits helfen alle unsere Anstrengungen wenig, wenn sie nicht günstige Gelegenheit zur Erreichung unserer Ziele finden. Die Kombination der Verhältnisse in der Welt, in unserer Umgebung, welche das Gelingen des Erfolges bedingt, ist so kompliziert, hängt so wenig von uns ab, daß nur der höchste Ordner und Leiter der Welt sie zu unsern Gunsten gestalten kann. Selbst unsere eigenen Kräfte und ihre Anstrengungen sind so schwankend und unzuverlässig,[1]) daß wir uns nicht auf uns selbst verlassen können, sondern auf Gott vertrauen, d. h. durch Gebet seinen Segen auf unsere Arbeiten herabflehen müssen. So ist wahr, daß „an Gottes Segen alles gelegen", und auch wahr, daß „jeder seines Glückes Schmied ist", aber nur wahr in harmonischer Verbindung beider Momente.

Das Gebet ist ein integrierender Bestandteil der göttlichen Weltregierung. Wenn wir sagten, daß Gott durch Mittelursachen, nicht immer unmittelbar die Geschöpfe zu ihrem Ziele führt, so gehört auch das Gebet zu diesen Mitteln. Dasselbe verändert nicht den göttlichen Weltplan, seine Erhörung erfordert nicht notwendig Verletzung der Naturgesetze, Wunder, sondern es ist von Ewigkeit her in den göttlichen Weltplan aufgenommen. Wie Gottes Vorsehung sich der Eltern, Er-

[1]) „Des Menschen Herz denkt sich seinen Weg aus, aber der Herr richtet seinen Gang." Sprichw. 16, 9. „Unsere Vorsicht ist unsicher." Weish. 9, 14.

zieher bedient, um den Kindern Wohltaten zu spenden, so hat er auch beschlossen, manche Wohltaten nur mit Rücksicht auf das vertrauensvolle Gebet hin seinen Kindern zu verleihen.

Man sagt häufig, daß Gott alles zum Besten seiner Kinder leite, wenigstens derer, die sich emsig bemühen, auf ihn vertrauen und ihn anrufen. Das bedarf einer Erklärung. Das „Beste" kann selbst Gott nicht machen, er muß einen bestimmten Grad der Vollkommenheit und Seligkeit für einen jeden bestimmen; und dafür wird er auch die geeignetsten Mittel verleihen. Jedenfalls läßt sich erwarten, daß wenn er unser Gebet in unserm kurzsichtigen Sinne nicht erhört, er dafür etwas Besseres geben wird. Aber das Wohl des Einzelnen und sein bestimmtes Ziel bleibt immer dem allgemeinen Weltziele untergeordnet; deshalb verleiht Gott nicht jedem ein unbeschränktes Maß von Glückseligkeit; selbst auf sein Gebet hin wird er nur das erreichen, was Gott mit Rücksicht auf das allgemeine Ziel für jeden abgemessen hat.

II. Unbedenklich und ohne alle Einschränkung muß man sagen, daß die göttliche Vorsehung alles zum Wohle der Ihrigen ordnet. Daß Gott zu unserm Wohle alles leite, daran können wir nicht zweifeln, wenn es feststeht, 1° daß Gott alles weiß, was uns schaden könne, alles, was uns zum Nutzen gereicht, 2° daß er die Macht hat, alles Unheil von uns abzuwenden und alles, was zu unserm wahren Heile ist, uns zu verschaffen, und 3° daß er uns gern helfen will. Denn wenn wer für uns zu sorgen weiß, sorgen kann und will, der sorgt ganz gewiß für uns.

Weiß denn Gott, was uns drückt? weiß er, was uns frommt? Er weiß es viel besser als wir selbst. Uns geht es gar oft wie den Kranken, welche meinen, dies oder jenes tue ihnen gut, z. B. ein kalter Trunk; aber der weise Arzt weiß besser, daß es ihnen schadet, und versagt es ihnen. Wer könnte denn auch an dem Wissen des allwissenden Gottes zweifeln: „Seines Wissens ist kein Ende," sagt der Siracide.

Auch gibt es und hat es hier auf Erden sehr weise Menschen gegeben; das menschliche Wissen hat schon die glänzendsten Erfindungen gemacht. Was früher Tausende von Menschen-

händen kostete, das läßt der erfinderische Geist des Menschen jetzt durch sehr künstliche Maschinen arbeiten; der menschliche Geist zwingt den Dampf, ihn mit Blitzesschnelle von einem Ende der Erde an das andere auf der Eisenbahn zu tragen; mit Gedankenschnelle kann man mit dem Telegraphen selbst unter dem Meere hin von Europa nach Amerika hinübersprechen; man hat die Schnelligkeit des Lichtes berechnet, wie weit es braucht, um von der Sonne auf die Erde zu kommen; man berechnet die Entfernung der Gestirne, ihre Größe, Gestalt, selbst wie schwer sie sind; man kennt ganz genau den Weg, den sie durch den Himmelsraum nehmen, so daß man in jeder Sekunde mit dem Fernrohr den Platz findet, den man vorher berechnet hat; auf die Minute und Sekunde treffen die Sonnen- und Mondfinsternisse ein, die man Jahrtausende vorher berechnet hat. Doch wer könnte alle merkwürdigen Erfindungen des Verstandes der Menschen aufzählen?

Und doch was ist dies alles gegen das Wissen Gottes! Diese menschlichen Erfindungen haben langjährige Bemühungen, Zusammenwirken den Gelehrtesten gekostet, um nur zu finden, was Gottes Weisheit in die Natur gelegt hat; Gott hat dies ohne Nachdenken mit einem Blicke geschaut und gemacht; und das, was wir von den Werken Gottes wissen, ist nur sehr gering im Vergleich zu dem vielen, das Gott auch noch hineingelegt hat, ohne von uns erkannt zu werden. Bei all diesen Wissenschaften stößt man immer auf etwas Dunkles, Unergründliches. Welcher Mensch vermag z. B. erklären, wie die jungen Pflanzen und Tiere aus den alten entstehen. Und so hat Gott noch gar viel gemacht, was die klügsten Menschen nicht ergründen können.

Der gelehrteste Mensch hat im Vergleich zu einem Engel vielleicht so viel Verstand, wie ein kleines Kind im Vergleich zu einem erwachsenen Mann. Unter den Engeln gibt es aber bis zum Erzengel Michael, zu den Cherubim hinauf, wieder so viele Abstufungen in dem Wissen, daß die niedrigen von den höheren unermeßlich weit abstehen. Was ist aber selbst das Wissen des höchsten Engels im Vergleich zur Allwissenheit? Wie ein Tropfen zum unermeßlichen Weltmeer, wie ein Stäubchen

zum ganzen Weltall? Gott schaut alles; nicht bloß von außen, sondern er dringt mit seinen hellen Augen in das Innere; durchforscht Herzen und Nieren. Macht es uns Mühe, zu glauben, daß ein solcher Gott uns zu führen versteht?

Gar häufig wissen wir wohl, was uns not tut, wir haben aber nicht die Macht, die Mittel herbeizuschaffen. Ganz anders ist es bei Gott. Seiner Allmacht stehen unendlich viele Mittel zu Gebote, uns zur Erreichung unseres Zieles zu führen. Wir bewundern mit Recht die Stärke eines Löwen, der mit einem Sprung sich aufs stärkste Pferd stürzt, seine Klauen einhaut und es zerreißt; die Gewalt der Dampfmaschinen, die viele tausend Pferdekräfte ersetzen, die Stärke des Blitzes, der im Augenblick Berge und Felsen spaltet, die Macht eines Heeres, aber was ist das gegen die Macht des Allmächtigen! Die Erde ist viele Millionen Zentner schwer, was stützt und hält diese Last? Gott trägt sie am Finger, er hält sie schwebend im Weltraum; millionen- und millionenmal größer und schwerer ist die Sonne; und wie die Sonne so groß und schwer und noch viel größer gibt es noch unzählige andere Himmelskörper, die den großen Weltraum ausfüllen, die so weit von uns sind, daß selbst das schnelle Licht Jahre braucht, um von ihnen zu uns zu eilen. Diese unendliche Masse der ganzen Welt durch welche Stütze wird sie gehalten? Der Finger Gottes ist es, wie der Prophet sagt. Jener griechische Weise sagte: Gebt mir einen Stützpunkt und ich will die Welt aus den Angeln heben. Das war prahlerisch gesprochen, denn hätte er auch einen Stützpunkt gehabt, so bedurfte es auch noch eines unendlich langen Hebels; aber Gott hält die Welt ohne Hebel, ohne Stützpunkt. Oder vielmehr, er hält die Himmelskörper nicht, sondern läßt sie fortwährend Bewegungen um sich und um andere Körper ausführen mit einer Kraft und Schnelligkeit, gegen die die Schnelligkeit der irdischen Bewegungen verschwindet.

Welche Mittel und Kräfte kostet es ihn? Ein Wort. Er sprach und es war; und er brauchte wieder nur Ein Wort zu sprechen und die ganze Welt sänke in ihr Nichts zurück; ja, er brauchte nur einen Augenblick sein schöpferisches Allmachtswort, wodurch die Welt besteht, zurückzunehmen. So groß ist

Gottes Macht. Sollte dieselbe nicht auch imstande sein, für unser bißchen Brot und Kleidung und Wohnung zu sorgen, wenn wir auf ihn vertrauen?

Nachdem also einleuchtet, daß Gott uns zu helfen weiß, daß er es kann, müssen wir noch untersuchen, ob er auch *will*, oder mit andern Worten: ob Gott uns *liebt*. Aber wir sind so sehr von Zeichen der Liebe Gottes umgeben, so sehr ist alles, was wir sind und haben und sehen, Geschenk seiner Liebe, daß man nicht weiß, wo man anfangen soll. Er ist mehr geneigt, uns seine Wohltaten zu spenden, als wir geneigt sind, dieselben zu empfangen. Seine Liebe drängt ihn, uns wohlzutun, gleichwie die Eltern sich gedrängt fühlen, ihren Kindern Vorteile zu verschaffen, selbst wenn dieselben nichts von ihnen wissen wollen.

Die Liebe der Eltern zu ihren Kindern ist nur ein schwacher Abdruck und Ausfluß der Liebe Gottes zu uns, seinen Kindern; die Eltern lieben deshalb so sehr ihre Kinder, weil sie ihr Eigentum sind, weil sie ihre Urheber sind. Jedes Wesen liebt aber das, was es hervorbringt, weil es ja ein Teil von ihm selbst ist. Es muß also auch Gott die Seinigen um so viel mehr wie die Eltern ihre Kinder lieben, als er nicht bloß ihren Leib gebildet hat, sondern auch ihre Seele, ihr ganzes Wesen, das innerste Sein des Menschen schafft. Daher erklärt er auch beim Propheten: „Kann wohl die Mutter des Kindes ihres Leibes vergessen? Und wenn auch die Mutter ihres Kindes vergäße, so werde ich dein nicht vergessen.“ „In meine Hände bist du geschrieben.“

Gottes Huld gebraucht die zärtlichsten Liebesverhältnisse hier auf Erden unter den Menschen, um seine Liebe zu uns zu versinnbildlichen. Nächst der elterlichen Liebe ist das Verhältnis zwischen Braut und Bräutigam, was am meisten die Herzen fesselt, und er spricht bei Oseas:[1]) „Und ich verlobe mich mit dir auf ewig, und ich verlobe mich mit dir in Gerechtigkeit und Gericht, in Gnade und Erbarmung. Ich verlobe mich mit dir in Treue. Und du wirst erkennen, daß ich der Herr bin.“

---

[1]) 2, 19. 20.

Und an einer andern Stelle erklärt er: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, deshalb zog ich dich an mich erbarmungsvoll.“ Ja, Gottes Liebe zu uns reicht von Ewigkeit zu Ewigkeit, sie hat keinen Anfang genommen und wird auch kein Ende nehmen. Von Ewigkeit her beschloß er, aus den unendlich vielen möglichen Menschen, die er auch hätte schaffen können, und die ihm vielleicht besser gedient hätten, als wir, gerade uns auszuwählen und uns das Leben zu geben, wodurch wir uns es möglich machen sollten, ewig glückselig zu leben.

Durch Einsetzung der heiligen Ehe sorgte er schon lange Jahre vor unserer Geburt für uns, indem unsere Eltern und Ureltern uns einen Platz hier bereiteten, für unsere Erziehung und Erhaltung sorgten, er gab denselben die Liebe ins Herz, daß sie unverdrossen die größten Mühen und Arbeiten für uns ausstanden. Er ließ uns geboren werden inmitten der katholischen Kirche in einem Lande, wo wir in der Religion und vielen andern nützlichen Kenntnissen von Eltern, Lehrern und Priestern unterrichtet wurden.

Weil bei uns für alles dieses so gut gesorgt ist, für Sicherheit, für Handel und Handwerk, so meinen wir, das müßte so sein. Aber es gibt Länder, wo das alles fehlt. Daß wir Wolle, Leinwand, Baumwolle zu unserer Bekleidung haben: kommt es nicht von Gott, der es für uns wachsen läßt? Daß wir Holz, Steine, Eisen zu unsern Wohnungen haben, Gott hat es geschaffen für uns; daß wir Vieh und Pflanzen, Korn, Weizen zur Nahrung haben, — Gott hat es uns gegeben. Wir können es zwar zubereiten, aber hervorbringen kann es nur Gott. Nehmen wir nur einmal das Stückchen Brot, das wir essen. Es erfordert zu seiner Bereitung Wasser, Sauerteig, Salz, Mehl, Feuer; kann einer von uns auch nur ein Stäubchen, ein Pünktchen von alledem hervorbringen? Also von Gott kommt es. Woher nur das Mehl? Nun vom Korn. Und das Korn? Es wird geerntet. Aber ehe man das Mehl bekommt und das Korn erntet, wie viel wird erfordert? Pflug, Egge, Sichel, Dreschwerkzeuge, Siebe. Daß wir das Material dazu haben und die Handwerksleute, ist eine Einrichtung Gottes. Und woher der fruchtbare Boden? Wer gibt Regen und Son-

nenschein, wer gedeihliches Land? Wenn nun die ganze Erde ein Felsboden wäre? Und woher vor allem das Saatkorn? Von der vorjährigen Ernte. Und das Saatkorn zu jener Ernte? Wieder von der früheren bis hinauf zum Anfang der Welt, wo es Gott zu unserm Nutzen erschuf. Durch wie viele Hände mußte es in den Tausenden von Jahren hindurchgehen, wie viel Arbeit forderte es, bis es auf uns kam? Nicht wir, sondern Gott durch andere hat es uns bereitet. Wie herrlich ist das Wunder der Liebe, daß Jesus Christus mit einigen Broten mehrere Tausende speiste: ist die Liebe geringer, wenn er aus wenigen Körnchen Millionen und Millionen Scheffel im Laufe der Zeit hat wachsen lassen, und Millionen von Menschen gespeist hat und noch speist. Aber nicht bloß Brot gibt er uns zu essen, wie viele andere Speisen, kräftig für unsern Leib, heilend als Medizin, angenehm für den Geschmack, läßt er wachsen! Blicken wir nur einmal zur Zeit der Ernte auf die Gärten und die Felder, predigen sie nicht uns die Liebe Gottes mit lauter Stimme? Auch unsere Augen, die er so künstlich eingerichtet hat, ergötzt er durch den herrlichen Anblick des schönen Sternenhimmels bei heller Nacht, durch das Grün der Wälder, den Farbenschmuck der Felder, den herrlichen Glanz der Sonne. Wenn jemand zeitlebens in einer Höhle unter der Erde gelebt und nun zum erstenmal den schönen Wald erblickte, welches Zauberbild! Unser Ohr, das wieder bewunderungswürdig zum Hören eingerichtet ist, ergötzt der liebe Gott durch den herrlichen Gesang der Vögel, durch die Unterhaltung mit unsern Mitmenschen, durch die herrlichen Klänge der Musik. Wir meinen immer, das müßte alles so sein, oder das wäre nun einmal so: aber es wäre dies alles nicht auf Erden, wenn es uns Gott nicht gäbe.

Doch alle diese natürlichen Gaben sind wenig im Vergleich mit den übernatürlichen der Erlösung, der Heiligung, der Beseligung. Die Verdienste seines Lebens und schmerzlichen Todes wendet Christus uns zu durch die heiligen Sakramente. In der heiligen Taufe werden wir zu Kindern Gottes gemacht. In der Firmung zum Kampfe gerüstet und empfangen den heiligen Geist, in der Buße von unsern Missetaten gereinigt; im

heiligen Altarssakramente gibt er sich selbst uns zur Speise und zum Unterpfand, daß wir ihn ewig in unbegrenzter Freude genießen sollen. Wir sind sozusagen in ein Meer von Erweisen der liebevollsten Vorsehung Gottes eingetaucht.

III. Doch wäre es nicht nötig, die liebende und weise Vorsehung Gottes weitläufig aus den göttlichen Eigenschaften und aus seinem Walten in der Natur und im Menschenleben abzuleiten: die Heilige Schrift belehrt uns so eindringlich und nachdrücklich über dieselbe, fordert uns so oft und ernst zum Vertrauen auf dieselbe auf, daß nur der verstockte Unglaube sich so schönen Belehrungen und Ermahnungen verschließen kann. Sie löst sogar die Schwierigkeiten, welche der Unglaube gegen die göttliche Vorsehung erhebt. Insbesondere kehren in den Psalmen diese herzlichen Ergüsse des Vertrauens auf die göttliche Vorsehung immer wieder.

„Der Herr ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln. Auf einen Weideplatz hat er mich geführt, am Wasser der Erquickung mich erzogen. Meine Seele (ein verirrtes Schäflein) hat er zurückgebracht, mich geführt auf die Wege der Gerechtigkeit wegen seines Namens. Fürwahr, auch wenn ich wandle inmitten der Todesschatten, will ich nichts Übles fürchten, weil du bei mir bist. Dein Szepter und dein Hirtenstab, die trösten mich. Du hast vor meinem Angesicht den Tisch bereitet wider die, welche mich verfolgen. Du hast mein Haupt gesalbt mit Öl, und mein berauschender Becher, wie herrlich ist er! Und deine Barmherzigkeit geleitet mich alle Tage meines Lebens, daß ich wohne im Hause des Herrn die Länge der Tage.“ [1])

„Der Herr ist meine Leuchte und mein Heil, vor wem sollte ich mich fürchten. Der Herr ist der Beschützer meines Lebens, vor wem sollte ich zittern. Wenn die Übeltäter mir nahen, mein Fleisch zu fressen, sie meine Feinde, die mich quälen, sie werden ohnmächtig und fallen. Wenn ein Heerlager gegen mich steht, wird mein Herz sich nicht fürchten, wenn eine Schlachtlinie sich wider mich erhebt, dabei werde ich hoffen... Er hat mich geborgen in seinem Zelte, am Tage des Unglücks

[1]) Ps. 22.

hat er mich beschirmt im Verborgenen seines Zeltes. Auf einen Felsen hat er mich gehoben, und nun erhob er mein Haupt über meine Feinde . . . Sei mein Helfer, verlaß mich nicht und verachte mich nicht, Gott, mein Heil. Denn mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, der Herr aber nimmt mich auf . . . Ich vertraue, die Güter des Herrn zu schauen im Lande der Lebendigen. Harre des Herrn, handle männlich, laß stark sein dein Herz und hoffe auf den Herrn." [1])

„Auf dich, o Herr, habe ich gehofft, und nimmer laß mich zuschanden werden; nach deiner Gerechtigkeit erlöse mich. Neige dein Ohr zu mir, eile mich zu erretten. Sei mir ein beschirmender Gott und ein Haus der Zuflucht, daß du mich retteſt. Denn meine Stärke und meine Zuflucht bist du, und um deines Namens willen wirst du mich leiten und ernähren. Du wirst mich aus dieser Schlinge ziehen, die sie mir heimlich gelegt haben, denn du bist mein Beschirmer. In deine Hände empfehle ich meinen Geist, du hast mich erlöst, Herr, Gott der Wahrheit . . . Ich aber, o Herr, habe auf dich gehofft und sprach: Mein Gott bist du. In deinen Händen ist mein Los. Erlöse mich aus den Händen meiner Feinde und meiner Verfolger. Laß leuchten dein Angesicht über deinem Diener, rette mich nach deiner Barmherzigkeit. Herr, laß mich nicht zuschanden werden, denn ich habe dich angerufen . . . Wie groß ist die Menge deiner Süßigkeit, o Herr, die du denen aufbewahrt hast, die dich fürchten; du bereitest sie denen, welche dich fürchten, vor dem Angesichte der Menschen. Du verbirgst sie in der Heimlichkeit deines Angesichtes vor den Schrecken der Menschen, du schirmst sie in deinem Zelte . . . Handelt männlich, lasset stark werden euer Herz, ihr alle, die ihr hoffet auf den Herrn." [2])

„Ereifere dich nicht über die Gottlosen und werde nicht ungehalten über die Übeltäter. Denn wie Gras werden sie schnell verdorren und wie grünes Kraut werden sie geschwind zusammenfallen. Hoffe auf den Herrn und tue Gutes, bleibe im Lande und nähre dich von seinen Schätzen. Erfreue dich am

---

[1]) Ps 26.
[2]) Ps. 30.

Herrn und er wird dir die Wünsche deines Herzens gewähren. Befiehl[1]) dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird es machen. Und wie ein Licht wird er deine Gerechtigkeit hervorbringen, und dein Gericht wie den Mittag. Unterwirf dich dem Herrn und bete zu ihm. Ereifere dich nicht über den ungerechten Menschen, der Glück hat in seinem Leben. Laß ab vom Unmut und stehe ab vom Grimme, versündige dich nicht durch Zorn. Denn die Böses tun, werden ausgerottet, die aber auf den Herrn hoffen, sie werden das Land besitzen. Noch ein Kleines und der Sünder ist nicht mehr, du suchest seinen Platz und findest ihn nicht. Aber die Sanftmütigen werden das Erdreich erben und sich ergötzen in der Fülle des Friedens . . . Besser ist dem Gerechten das Wenige, als die großen Schätze der Sünder. Denn die Arme der Sünder werden gebrochen, aber die Gerechten befestigt der Herr. Der Herr kennt die Tage der Unbefleckten und ihr Erbe bleibt in Ewigkeit. Sie werden in der bösen Zeit nicht zuschanden werden und in den Tagen des Hungers werden sie gesättigt werden. Die Sünder gehen zugrunde. Die Feinde des Herrn werden, sobald sie zu Ehren und Hoheit gekommen, dahinschwinden, wie der Rauch schwinden sie dahin . . . Die ihn segnen, werden das Land erben, die ihm fluchen, werden umkommen. Von dem Herrn werden des Menschen Schritte geleitet, er hat Wohlgefallen an seinem Wege. Wenn er fällt, verwundet er sich nicht, denn der Herr legt seine Hand unter. Ich war jung und bin alt geworden, aber nicht habe ich den Gerechten verlassen gesehen und seinen Samen nicht nach Brot gehen . . . Harre des Herrn und beobachte seinen Weg, so wird er dich erhöhen, daß du das Land zum Erbe bekommst: du wirst zusehen, wenn die Sünder zugrunde gehen. Ich sah den Gottlosen hoch erhoben und so hoch wie die Zedern des Libanon: und ich ging vorüber, und siehe, er war nicht, ich suchte ihn, und sein Platz wurde nicht gefunden. Bewahre die Unschuld und siehe auf Recht, denn dem friedfertigen Menschen gehört die Zukunft. Die Ungerechten aber gehen allesamt zugrunde,

[1]) Hebr.: Wälze auf den Herrn.

die Überbleibsel der Gottlosen werden ausgerottet. Aber das Heil der Gerechten ist von Gott, er ist ihr Beschirmer zur Zeit der Trübsal. Der Herr hilft ihnen und befreit sie, er entreißt sie der Gewalt der Sünder und rettet sie, denn sie haben auf ihn gehofft." [1])

„Wie gut ist Israels Gott denen, die rechten Herzens sind. Aber meine Füße strauchelten fast, meine Schritte wären bald ausgewichen. Denn ich ereiferte mich über die Ungerechten, indem ich das Glück der Sünder sah . . . Siehe, sie sind Sünder und haben Überfluß in der Welt und Reichtümer erworben. Und ich sprach: Also habe ich umsonst gerecht gemacht mein Herz und unter den Unschuldigen meine Hände gewaschen. Und bin geschlagen den ganzen Tag und schon gestraft am Morgen. Aber wenn ich so spräche, redend wie sie, dann habe ich das gesamte Geschlecht deiner Kinder verurteilt. Ich dachte nach, es zu verstehen, aber es war mir mühsam, bis ich in die Heiligkeit Gottes einging und ihr Ende bedachte. In der Tat auf Trug hast du sie gestellt, sie gestürzt, als sie sich erhoben. Wie sind sie verwüstet worden, plötzlich sind sie dahingeschwunden, umgekommen wegen ihrer Bosheit. Wie einen Traum der Erwachenden hast du in deiner Stadt ihr Bild vernichtet . . . Denn siehe, die sich von dir entfernen, kommen um, du vertilgst alle, die von dir abfallen. Mir aber ist Gott anhangen gut, auf Gott den Herrn meine Hoffnung setzen, auf daß ich all dein Lob verkünde in den Toren der Tochter Sions." [2])

„Wer unter der Hilfe des Allerhöchsten wohnt, wird verweilen unter dem Schirme des Gottes des Himmels. Er wird zu dem Herrn sprechen: du bist es, der mich aufnimmt, meine Zuflucht, mein Gott, auf ihn hoffe ich. Denn er befreite mich von der Schlinge der Jäger und von Unfall. Mit seinen Schultern wird er dich decken und unter seinen Fittichen vertraust du. Wie ein Schild umgibt dich seine Wahrheit: du fürchtest nicht die nächtlichen Schrecken. Nicht vor dem Pfeile, der am Tage

[1]) Ps. 36.
[2]) Ps. 72.

fliegt, nicht vor der Pest, die in der Finsternis schleicht, nicht vor den Anfällen des Teufels[1]) zur heißen Mittagszeit. Es fallen an deiner Seite tausend und zehntausend zu deiner Rechten. Dir wird es nicht nahen. Fürwahr mit deinen Augen wirst du schauen, den Lohn der Sünder sehen. Denn du Herr bist meine Hoffnung, den Allerhöchsten nahmst du dir zur Zuflucht. Kein Unglück wird auf dich kommen, keine Plage sich deinem Zelte nahen. Denn seinen Engeln hat er deinetwegen befohlen, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen. Auf den Händen werden sie dich tragen, daß du nicht etwa an einen Stein deinen Fuß stoßest. Auf Nattern und Basilisken wirst du einherschreiten und Löwen und Drachen zertreten. Weil er auf mich gehofft, werde ich ihn befreien, ihn beschützen, denn er hat erkannt meinen Namen. Er rufet zu mir und ich werde ihn erhören, ich bin bei ihm in der Trübsal, ich ziehe ihn heraus und verherrliche ihn. Mit langem Leben werde ich ihn sättigen und ihm zeigen mein Heil.“[2])

Außerordentlich trostvoll sind die Belehrungen, welche uns der göttliche Heiland selbst über die zärtliche Vorsehung Gottes gibt. Hatte schon der alttestamentliche Sänger die Güte Gottes selbst gegen die jungen Raben, denen er Speise gibt, gepriesen, so führt der Heiland in ungemein schöner und packender Weise den Gedanken weiter.

„Sorget nicht ängstlich für euer Leben, was ihr essen werdet, noch für euern Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Speise, und der Leib mehr als die Kleidung? Betrachtet die Vögel des Himmels! Sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen: und euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr als sie? Wer unter euch kann mit seinen Sorgen seiner Leibesgröße eine Elle zusetzen? Und warum sorgt ihr ängstlich für die Kleidung. Betrachtet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen; sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Aber ich sage euch, daß auch Salomo in all seiner Pracht nicht

[1]) Nicht von der Seuche des Mittags, Hebr. Text.
[2]) Ps. 90.

bekleidet war wie eine aus ihnen. Wenn aber das Gras des Feldes, das heute ist und morgen in den Ofen geworfen wird, Gott so kleidet, wie viel mehr euch, ihr Kleingläubigen? Seid also nicht ängstlich besorgt und sprechet nicht: Was werden wir essen, oder was werden wir trinken, oder womit uns kleiden? Nach allem diesem streben die Heiden. Denn euer Vater weiß, daß ihr alles dessen bedürfet. Suchet also zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch dazu gegeben werden. Seid nicht ängstlich besorgt um das morgen; der morgige Tag wird schon für sich sorgen; es genügt ja dem Tage seine Plage." [1])

Die Vorsehung Gottes erstreckt sich auch auf das Geringste, besonders aber auf die einzelsten Schicksale des Menschen.

„Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig? Und doch fällt keiner von ihnen auf die Erde herab, ohne euern Vater. Euch aber sind alle Haare eures Hauptes gezählt. Darum fürchtet euch nicht; ihr seid mehr als viele Sperlinge." [2])

Bei genauerer Erwägung dieser herrlichen Schilderungen der göttlichen Vorsehung drängen sich uns jedoch einige Bedenken auf, die wir beseitigen müssen, um die wahre Bedeutung derselben richtig zu beurteilen; nur so werden sie die gewünschte Wirkung auf unser sittliches Leben erzielen.

Es ist klar, daß diese Schilderungen nicht übertrieben sind, sondern der Wahrheit vollkommen entsprechen, wenn man sie im Lichte der göttlichen Güte und Weisheit betrachtet: eine so überaus zärtliche Vorsehung, wie sie uns die Schrift vor Augen stellt, ist gewiß mit dem Wesen Gottes und seinem Verhältnisse zu seinen Geschöpfen, seinen Kindern gegeben. Aber freilich, wenn wir die tägliche Erfahrung befragen, stellen sich die Erweise der göttlichen Fürsorge nicht so glänzend heraus. Es werden die Gerechten nicht so auffallend von Gott beschützt, die Bösen nicht so sichtlich bestraft. Die frömmsten Menschen werden jahrelang von den schwersten Leiden heimgesucht, und all ihr Vertrauen und Gebet nimmt das Leiden nicht hinweg;

---

[1]) Matth. 6, 25–34.
[2]) Matth. 10, 29–31.

die Gottlosen bekommen Gewalt über sie; ja selbst über die Kirche und die göttlichen Heilsanstalten usw.

Gewiß, aber dies alles lehrt auch schon die Heilige Schrift selbst. Es haben also die heiligen Schriftsteller diese schlimmen Erfahrungen auch gemacht, jedenfalls gekannt, und doch die Wunder der göttlichen Vorsehung so hoch erhoben. Sie haben also bloß ideale Verhältnisse durch jene Schilderungen zum Ausdruck bringen wollen, die durch die konkreten Verhältnisse mannigfach modifiziert werden. In einzelnen Fällen kommen jene idealen Verhältnisse auch zu wirklicher Geltung; aber das sind dann Wunder, welche für gewöhnlich nicht erwartet werden können.

Es sind also jene Erweise der göttlichen Vorsehung an Bedingungen geknüpft, und die heiligen Schriftsteller knüpfen sie an diese selbstverständlichen und in der Heiligen Schrift selbst bezeichneten Bedingungen.

Zunächst sind es doch nur die Gerechten, für welche Gott so zärtlich und wunderbar sorgt. Wer ist aber so gerecht, wer vertraut so fest, daß ihn Gott kraft seiner Verheißung augenblicklich aus der Not befreien müßte? Jeder Gerechte sündigt, und muß für seine Sünden gezüchtigt werden.

Aber auch ohne Rücksicht auf die Sünde ist das Leiden ein wesentliches Moment der göttlichen Weltregierung; ohne zahllose Wunder könnten die Leiden nicht beseitigt werden. Auf Wunder dürfen wir aber nicht rechnen. Die Leiden sind auch für den Gerechten durch die Geduld und Ausdauer ein größeres Gut, als sogleich von ihnen befreit zu werden.

„Wie das Gold im Feuer, so wird der Gerechte durch Trübsal erprobt," wiederholt oft die Heilige Schrift.

Sodann ist die göttliche Hilfe nicht als unmittelbares Eingreifen der Vorsehung zu denken; sie bedient sich der geschaffenen Mittel, insbesondere der eigenen Kräfte und Anstrengungen des Menschen. Die Verheißungen Gottes hängen darum auch an der sehr wesentlichen Bedingung, daß der Mensch sich nicht selbst helfen kann. „Helfe dir, und Gott wird dir helfen." Freilich schadet sich der Mensch oft, verscherzt die göttliche Hilfe durch eine weltliche Gesinnung: er will alles

durch sich allein vollbringen, ohne an Gott zu denken, ist zu sehr für das Irdische besorgt und vernachlässigt das Ewige. Für solche sind die Worte des Herrn berechnet, welche vor ängstlicher Sorge warnen und auf die Vorsehung hinweisen.

Die schönen Verheißungen also, welche Gott den Menschen, welche auf seine Vorsehung vertrauen, macht, sind in keiner Weise überschwenglich, werden von der Erfahrung nicht Lügen gestraft, sondern enthalten die vollste Wahrheit, wenn sie mit den von der Heiligen Schrift selbst bezeichneten Bedingungen verstanden werden. Gott wird in jeder Lage helfen, vor jedem Übel bewahren oder befreien, insofern dies mit dem allgemeinen göttlichen Weltplan übereinstimmt, insofern der Mensch sich dessen würdig zeigt, wenn er vertraut, betet und sich selbst anstrengt, wenn die Leiden nicht ein größeres Gut für ihn sind, wenn nicht die ganze Naturordnung umgestoßen werden müßte.

Die Vorsehung und das Leiden.

I. Man könnte einwenden: Daß das Leiden ein größeres Gut für den Menschen ist, als davon befreit zu werden, ist doch nicht absolut wahr; in gegenwärtiger Ordnung mag dies oft zutreffen; Gottes Güte hätte aber eine andere Ordnung einrichten können, in welcher der Weltzweck noch voller erreicht worden wäre, als durch Leiden. Und selbst in gegenwärtiger Ordnung könnte wohl auch ohne Leiden ein hoher Grad der Sittlichkeit erreicht werden; umgekehrt werden aber viele durch die Leiden sittlich verhärtet und ins Verderben gestürzt. Ein jeder Vater oder selbst jeder liebevolle Vorgesetzte sucht von seinen Pflegebefohlenen alles Übel abzuhalten, sie von Leiden zu befreien. Also verlangt eine gütige Vorsehung, die Menschen wenigstens vor dem größten Übel, der Sünde und dem ewigen Verderben zu bewahren.

Auf die letzte Schwierigkeit antwortet der heilige Thomas:

Aliter de eo est, qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod ejus curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in ali-

quo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem, sed sunt tamen de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius vel etiam totius universi. Nam „corruptio unius est generatio alterius“, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium, nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus (Enchir. c. XI.): „Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malo.“ [1])

Der Vater ist verpflichtet und seine Güte drängt ihn dazu, von seinen Kindern, soviel in seinen Kräften steht, alles Übel, namentlich die Sünde fernzuhalten, weil er ihr spezieller Versorger ist. Aber der Staat, der höher steht, eine allgemeinere Ordnung darstellt, kann zum Besten des Gemeinwohls von den Familiengliedern Opfer verlangen, z. B. Militärdienst, die der Vater von ihnen fernhielt. Gott ist aber der allgemeine Lenker der ganzen Weltordnung. Er kann also Übel in einzelnen Gliedern dieser Ordnung dulden, weil er sie auf den ganzen Weltzweck hinrichten kann. Der Weisheit Gottes aber ist es sehr angemessen, daß durch Übel und Leiden der Weltzweck erreicht werde.

Ohne diese Übel und Leiden müßte Gott ein Übermaß von Gnaden geben, um dasselbe zu erreichen, was er durch die Leiden erzielt.

Um nur eines hervorzuheben: Der Stolz der Menschen ist so unbändig, daß selbst jetzt, wo sie mit so vielen Leiden heimgesucht werden, wo sie in die schändlichsten Sünden ver-

---

[1]) 1. p. q. 22. a. 2. ad 2m.

strickt sind, sich überheben, Gott den Gehorsam kündigen, ihr eigener Herr sein wollen. Was würde geschehen, wenn sie unschuldig in fortwährendem Glück dahinlebten!

Gewiß hätte Gott durch eine andere Einrichtung ohne Leiden sein Ziel erreichen können; dann hätte er dem Menschen eine so herrliche Ausstattung geben, ihn in eine so herrliche Umgebung versetzen, ihm eine so sorgfältige Leitung bis ins einzelne angedeihen lassen müssen, daß ihn nie ein Übel treffen könnte, er nie sündigen würde; auch nie in Stolz sich überheben würde, trotz der stärksten Versuchung dazu, wie sie gerade in einem so glücklichen Zustande so nahe läge. Aber wer kann ein solches Übermaß, eine solche Verschwendung an Gnaden selbst von dem besten Vater verlangen? Die Gnaden müßten um so reichlicher gegeben werden, je weniger der Mensch geneigt wäre, sie zu gebrauchen.[1])

Ist es nicht weise von Gott eingerichtet, daß er nicht allein alles tut, daß er den Menschen durch Leiden, Kampf, Anstrengung zur Erreichung des Weltzweckes mitwirken läßt! Alles Notwendige hat Gott ihm ja gegeben, Gnade und Verheißungen zum Ertragen der Leiden, zur Bewältigung der Versuchungen.

Im Grunde verfährt übrigens auch ein liebevoller Familienvater nicht anders mit seinen Kindern. Auch er wendet nicht bloß Zärtlichkeiten, sondern auch die Rute zum Besten seiner Kinder an. Er leitet sie zum Guten an, bewahrt sie vor sittlichen Gefahren, aber alle freie Bewegung versagt er ihnen nicht, wenn er gleich voraussieht, daß sie manchmal dabei fallen werden. So kann man auch nicht von der Vorsehung verlangen, daß sie den Menschen ganz und gar der Möglichkeit, zu sündigen, entziehe; es reicht hin, daß sie dem Menschen es möglich, und wenn er getreu mitwirkt, auch leicht macht, sich vor dem Verderben zu bewahren.

Aber wird man sagen: Es ist ein schlechter Trost für den Schwergeprüften, daß seine Leiden dem Weltganzen dienen, in die Pläne Gottes gehören, ein schlechter Trost für das Lamm,

---

[1]) Vgl. Gott der Einige und Dreif. S. 228 ff.

daß es durch seine Todesschmerzen das Leben seines Wüterichs fristet. Es kommen aber auch manchmal die Schicksalsschläge so fürchterlich über einen Menschen, daß er geistig und körperlich darunter zusammenbricht. Da reichen die angeführten Gründe für die Zweckmäßigkeit des Leidens nicht hin. Aber selbst der Weltzweck wird bei Unglücksfällen häufig nicht gefördert, sondern vielmehr vereitelt. Gott läßt durch Schiffbruch eine ganze Gesellschaft von Missionären zugrunde gehen, welche den Heiden das Licht des Glaubens bringen sollten. Er läßt durch Tyrannen das Licht des Glaubens in einem ganzen Lande auslöschen. Er ließ den Islam eine halbe Welt überschwemmen und das Christentum darin vernichten, und so vieles andere, was mit einer gütigen und weisen Vorsehung unvereinbar erscheint.

Nun, wir geben zu, daß wir eine direkte Erklärung und Rechtfertigung solcher und vieler anderen Schickungen Gottes nicht bieten können: wir können uns nicht vermessen, alle Wege Gottes durchschauen zu wollen. „Gottes Gedanken sind nicht unsere Gedanken, Gottes Wege sind nicht unsere Wege.“ „Soweit der Himmel über der Erde, so hoch stehen Gottes Gedanken über denen der Menschen.“

Wir müssen sagen, daß Gottes Weisheit und Güte alles gut macht, auch da, wo uns das Gegenteil erscheint. Wir können in unserer Kurzsichtigkeit nur einen sehr kleinen Bruchteil des Weltganges überblicken; den Zusammenhang mit dem Ganzen erkennen wir nicht.

Der göttliche Weltplan und der Weltengang ist einer Riesenschrift vergleichbar, von der ein jeder Mensch, ein jeder Zeitabschnitt nur einige Buchstaben, die gerade an ihm vorbeiziehen, lesen kann. Diese wenigen Buchstaben geben oft gar keinen Sinn oder jedenfalls nicht den, welcher in der Gesamtschrift niedergelegt ist.

Erst im Jenseits, wo der gesamte Weltplan klar vor unsern Augen liegt, werden wir die Weisheit und Güte Gottes in allen seinen Einrichtungen und Anordnungen erkennen und bewundern.

Das Jenseits bietet überhaupt allein den Schlüssel zum

Verständnis des Diesseits. Alle Leiden, welche die Gerechten treffen, das Glück der Bösen, die ungleiche Verteilung der Güter werden dort ihre Erklärung, alle Widersprüche im Leben der Menschheit im Jenseits ihre harmonische Lösung finden.

So klagt auch der heilige Sänger, daß er Mühe habe, die Schickungen Gottes zu begreifen; er erklärt aber, daß er wie ein unverständiges Tier[1]) dieselben bemängelt und sich über das Glück der Sünder entrüstet habe. „Bis er in das Heiligtum Gottes eingeht,“ [2]) also bis wir im Himmel schauen, bleibt ihm die Vorsehung dunkel. Der hebräische Ausdruck kann auch Heiligkeit Gottes bezeichnen. Dann bietet die Überzeugung, daß der heilige Gott alles gut und recht macht, die endgültige Lösung des Problems des Leidens.

Auf diese indirekte Weise löst es auch der Prediger, und überhaupt das Alte Testament, welches das Jenseits noch nicht so stark hervorhebt und danach auch die Verheißungen des Schutzes Gottes stark auf das Diesseits richtet.

Das Ergebnis der Untersuchung Kohelets über das Problem lautet: „Lasset uns alle zusammen das Ziel aller Rede hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das macht vollkommen den Menschen; und alles, was geschieht, es sei gut oder böse, wird Gott um aller Übertretungen willen ins Gericht bringen.“ [3])

Das Buch Job, welches gleichfalls das Problem des Leidens in Bezug auf die göttliche Vorsehung behandelt, steht im allgemeinen auch auf dem alttestamentlichen Standpunkte; doch eröffnet es bereits die bestimmte Aussicht auf die zukünftige Auferstehung.

Erst das Neue Testament gibt uns eine befriedigende

---

[1]) Quia inflammatum et cor meum et renes mei commutati sunt, et ego ad nihilum redactus sum et nescivi, ut jumentum factus sum apud te. Ps. 72, 21—23.

[2]) Donec intrem in sanctuarium Dei. mikdeschei 'el kann Heiligtum oder Heiligkeit Gottes bezeichnen. Nimmt man es in letzterem Sinne, dann ist die Lösung der Schwierigkeit eine indirekte.

[3]) Ekkle. 12, 13. 14.

Lösung für das Problem des Leidens im Kreuzestode Jesu Christi; jetzt ist nun der Wahlspruch: In Cruce salus.

Alle Rätsel des Daseins löst freilich auch diese glänzende Offenbarung über den Wert des Leidens nicht. Auch in Bezug auf die Vorsehung überhaupt müssen wir uns bescheiden mit der Unerforschlichkeit der Wege und Gerichte Gottes, wie sie der heilige Paulus in Bezug auf die Gnadenordnung so schön zum Ausdruck bringt:

O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus. Quis enim cognovit sensum Domini? Aut quis consiliarius ejus fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in saeculum. Amen.[1])

In betreff der Schicksalsschläge, auch der schwersten, welche über den Menschen kommen, können wir eine einigermaßen befriedigende Antwort geben. Je schwerer die Leiden, um so reichlicher die Belohnung, wenn sie der Mensch nur geduldig ertragen will; er büßt auch seine Sünden ab, für die keine Leiden zu groß sind. Die Hilfe Gottes fehlt ihm nicht, über seine Kräfte versucht Gott den Menschen nicht.

Was heißt das: Der Mensch bricht unter der Wucht der Schicksalsschläge zusammen? Dies kann einen dreifachen Sinn haben: erstens sein Körper wird gebrochen, zweitens sein Geist wird umnachtet, drittens seine sittliche Kraft wird gelähmt, er verzweifelt.

Keines streitet mit einer weisen und gütigen Vorsehung.

Ersteres ebensowenig wie jedes andere körperliche Leiden, Krankheit oder selbst der Tod.

Ebenso verhält es sich mit dem Verluste des Verstandes, der ja gegen das Ende mehr oder weniger alle trifft, es ist ein rein physisches Leiden, das der Betroffene nicht einmal besonders, oft gar nicht fühlt.

Der moralische Zusammenbruch, die Verzweiflung, ist allerdings ein fürchterliches Übel, aber um so weniger schuldbar, je

---

[1]) Röm. 11, 33—36.

ohnmächtiger der Mensch den Schlägen gegenüber ist. Wenn der Mensch sich immer bestrebt hat, sittlich zu leben, wird er mit der Hilfe Gottes auch das Schwerste erdulden, das ohne Gottes Zulassung nicht über ihn kommt. Selbst wenn er tief gefallen, stehen ihm immer wieder die liebevollen Arme des Vaters im Himmel offen.

Selbst für die unmündigen und unschuldigen Kinder gilt einigermaßen, was für die vollkommen zurechnungsfähigen Erwachsenen: ihre Leiden sind Prüfungen nicht zwar für sie selbst, sondern für die Eltern, sie selbst aber werden im Jenseits so reichlich entschädigt, daß sie Gott in Ewigkeit für ihr Leben und ihre Leiden preisen werden.

II. Aber wie steht es mit den unschuldigen Tieren, welche ein Jenseits nicht zu erwarten haben, und doch häufig die schrecklichsten Qualen ausstehen müssen, immer aber den mehr oder weniger schmerzlichen Tod erleiden?

Man kann zunächst sagen: Die Tiere sind wesentlich Mittel für den Menschen; sie müssen ihm also dienen auch mit Verlust ihres Lebens, auch durch die Schmerzen, ohne welche sie nicht diesen ihren Zweck erreichen können. Doch wird ein fühlendes Herz sich kaum damit zufrieden geben.

Man kann nun darauf hinweisen, daß sie doch in ihrem Leben viele Freuden genießen, welche hinreichend den Todesschmerz aufwiegen. Wohl, das trifft aber nicht immer zu; manche haben bloß zu leiden und finden dann dazu ein qualvolles Ende.

So scheint sich keine irgendwie befriedigende Lösung dieser großen Schwierigkeit darzubieten: ich kann mir sie nur dadurch einigermaßen abschwächen, daß ich denke: der allgütige und allweise Gott, der alle seine Geschöpfe liebt, auch die Tiere, welche nichts verschuldet haben, wird gewiß auch hierin alles harmonisch ordnen oder geordnet haben.

Diese große Schwierigkeit besteht aber für diejenigen nicht, welche die Seelen der Tiere auch für Substanzen erklären, die auch ohne Körper existieren und leben können. Für sie sind auch die Tierseelen unsterblich; sie können also im Jenseits oder vielleicht zunächst in einem neuen Körper reichlich

für all ihre Schmerzen entschädigt werden. Und es sind nicht etwa bloß Anti-Kartesianer, sondern auch viele angesehene christliche, katholische Philosophen, welche diese Meinung vertreten.

Die gewöhnlichere Meinung der Scholastiker stützt sich auf die Tatsache, daß die Tiere keine einzige vom Körper unabhängige Tätigkeit aufweisen. Also, schließt man, haben sie auch kein vom Körper unabhängiges Sein, sie müssen mit dem Körper untergehen. Dieser Beweis ist nicht ganz unanfechtbar.

Dagegen kann man nämlich bemerken: Auch die sinnliche Tätigkeit verlangt ein einfaches Tätigkeitsprinzip. Ein solch einfaches Prinzip muß aber eine selbständige Substanz sein. Eine halbe einfache Substanz, wie sie die Scholastiker annehmen, ist nicht denkbar.

Jedenfalls ist die Existenz solcher unvollendeten Substanzen nur eine naturphilosophische Hypothese, durch welche die Scholastik das Wesen der Körper überhaupt erklärt: eine Hypothese, welche von der neueren Naturwissenschaft verworfen, jedenfalls für die anorganische Natur als unnötig erachtet wird.

Wenn man freilich für Pflanzen und noch dringender für die Tiere ein von den materiellen Stoffen unterschiedenes einfaches Prinzip anerkennen muß, so braucht dies nicht notwendig als Halbsubstanz gefaßt zu werden. Man kann zwar und muß ein der Tätigkeit mindestens gleichwertiges Tätigkeitsprinzip fordern, die Ursache darf nicht geringer sein als die Wirkung; aber es ist nicht unmöglich, daß ein höheres Prinzip eine niedrigere Wirkung hervorbringe. Es ist bloß ein Analogieschluß, wenn ich von der Unselbständigkeit der psychischen Tätigkeiten des Tieres auf die Unvollständigkeit seiner Substantialität, die Unselbständigkeit seines Seins schließe: Analogieschlüsse haben als solche bloß Wahrscheinlichkeit. Allerdings finden wir in der Weltordnung nicht vollkommenere Ursachen aufgeboten, als ihre Leistungen verlangen; damit würde der vorliegende Analogieschluß bedeutend verstärkt werden; denn der weise Schöpfer verwendet nicht mehr und vollkommenere Mittel, als notwendig ist, um die gewünschten Ziele zu erreichen. Aber es wäre ja denkbar, daß er durch unvollendete Substanzen keine tierischen Tätigkeiten, Hören, Sehen, Bewußt-

sein erreichen könnte. Diese Tätigkeiten verlangen ein einfaches Prinzip, eine Seele: wie aber eine solche unvollständig sein könne in ihrer Substantialität, ist schwer einzusehen: jedenfalls läßt sich die Meinung derjenigen christlichen Philosophen, welche solche Halbsubstanzen verwerfen, nicht so ohne weiteres abweisen. Danach mußte Gott, wenn er überhaupt tierisches Leben haben wollte, einfache Substanzen dasselbe vermitteln lassen. Er hätte also durchaus keine unnötigen Mittel zur Erreichung seiner Zwecke aufgeboten.

Eine solche substantielle Seele wäre von einer Menschenseele immerhin wesentlich verschieden, da sie bloß sinnliche Fähigkeiten, also nur sinnliches Sein, kein geistiges hätte. Wollte aber jemand sich darauf steifen, daß mit dem vom Stoffe unabhängigen Sein auch notwendig eine immaterielle Tätigkeit gegeben wäre, so ist zu erwidern: Erstens, es ist durchaus nicht ausgemacht, daß die Tiere gar keine vom Stoffe unabhängige Tätigkeit besitzen; ob das Bewußtsein, das ihnen doch nicht fehlt, rein sinnlicher Natur sein könne, ist nicht so leicht zu entscheiden. Zweitens könnte ja die mangelhafte Ausbildung der körperlichen Organisation, speziell des Gehirns, der Grund sein, daß sich das Tier nicht zu immateriellen Tätigkeiten erheben könnte.

Es ist also die Behauptung, daß die Seele der Tiere mit dem Tode unterginge,[1]) nicht so fest begründet, daß man auf sie gestützt ernste Bedenken gegen die göttliche Vorsehung erheben könnte.

Wenn wirklich kein anderer Weg, die Vorsehung, die nicht bezweifelt werden kann, zu rechtfertigen möglich wäre, würde ich unbedingt die Unsterblichkeit der Tierseelen akzeptieren.

Aber selbst die scholastische Meinung zugegeben, folgt immer noch nicht notwendig der Untergang der Tierseelen. Dieselben sind, wenn auch unselbständig, d. h. vom Stoffe abhängig, doch vom Stoffe unterschiedene Realitäten, realer als die s. g. absoluten Akzidentien. Wenn diese, z. B. die Ausdehnung von der Sub-

[1]) Vgl. L. Kneisel, Die Tierseele, Natur u. Off. 1903, S. 129 ff., der eingehend die Substantialität der Tierseele nachzuweisen unternimmt.

stanz des Körpers getrennt von Gott erhalten werden können, dann noch mehr die Tierseele, die schon der Substanz jedenfalls nahesteht. Das wäre freilich ein wunderbares Eingreifen Gottes; aber wenn die Gerechtigkeit, Güte, Weisheit Gottes die Erhaltung der Tierseelen verlangte, so müßte ein solches Eingreifen Gottes regelmäßig stattfinden, es wäre ebensowenig wunderbar, als daß Gott die Menschenseelen in jedem einzelnen Falle erschafft und beim Tode das geistige Leben der Menschen ohne Körper durch unmittelbare Einwirkung ermöglicht

Die Erhaltung der Tierseelen würde aber noch mehr zum Naturgesetz werden, wenn er die vom Körper getrennte Seele einem andern Körper derselben Spezies einverleibte. Dann brauchten nicht immer neue Seelen erzeugt zu werden, abgesehen davon, daß die Erzeugung von einfachen Seelen durch die Eltern immerhin nicht leicht verständlich erscheint. In der Natur geht keine Substanz zugrunde, wird keine Kraft vernichtet, sondern nur eine in die andere umgewandelt. Dieses von der Naturwissenschaft festgestellte Gesetz würde durchbrochen und zwar ganz allein durchbrochen durch den Untergang der Tierseele. Denn in eine andere Kraft, etwa die der Atome und Moleküle der Leiche kann die einfache Tierseele nicht umgewandelt werden. Also wäre der Übergang einer Tierseele in einen neuen Tierkörper, wenn auch nur durch Gott ausführbar, keineswegs so wunderbar; man könnte ihn für ein Naturgesetz erklären.

Die Erhaltung der Tierseelen durch ein besonderes Eingreifen Gottes müßte als eine ebenso natürliche Betätigung der Vorsehung betrachtet werden, wie das Eingreifen Gottes, um der menschlichen Seele nach dem Tode ihr geistiges Leben zu ermöglichen. Denn unsere Seele vermag ohne den Körper ebensowenig sich geistige Begriffe zu bilden, überhaupt ein aktuelles Leben zu führen, als die Tierseele ohne den Körper existieren kann. Da aber von der Vorsehung das Leben der menschlichen Seele nach dem Tode gefordert wird, so muß Gott eingreifen, um die Mitwirkung des Körpers zu ersetzen. Wenn also die Leiden der Tiere mit der göttlichen Vorsehung unvereinbar sind, so muß diese Vorsehung den Tieren ein anderes

Leben möglich machen, in welchem der Widerstreit ausgeglichen wird. Dies ist nämlich nur dadurch möglich, daß die unsäglichen Leiden des Diesseits durch jenseitige Freuden kompensiert werden.

Aber schon eine naturwissenschaftliche Betrachtung läßt das Fortleben der Tierseelen mehr oder weniger wahrscheinlich, ihren Untergang als eine Anomalie, als eine Ausnahme von allgemeinen Natur-, ja Weltgesetzen erscheinen. Es steht naturwissenschaftlich fest, daß in der Natur keine Substanz und keine Kraft vergeht. Das Gesetz von der Erhaltung der Materie und der Energie gilt als allgemeines Weltgesetz, das durch die exaktesten Untersuchungen festgestellt ist. Nun soll nach der scholastischen Lehre die Tierseele gar keine Substanz, aber doch eine Teilsubstanz sein. Sie ist also jedenfalls selbständiger im Sein als die Kraft. Wenn aber nicht einmal solche vergeht, dann noch weniger die Tierseele.

Eine Naturkraft kann allerdings in ihrer bestimmten Form untergehen, aber nur so, daß sie in eine andere verwandelt wird. Die chemische Kraft erzeugt Wärme, Wärme wird verbraucht, um Bewegung der Dampfmaschine zu erzielen, die Kraft der Maschine wird zu verschiedenen Wirkungen verbraucht usw.

Aber die Tierseele ist ein einfaches Wesen; ein solches ist unveränderlich. Also wenn hier nicht eine Durchbrechung aller Naturgesetzlichkeit angenommen werden soll, darf die Tierseele im Tode nicht untergehen; es ist zugleich Forderung der Vorsehung, sie zu erhalten.

Dies müssen wir auch aus dem, was uns die Offenbarung über den Bestand der Schöpfung lehrt, schließen. Selbst bei dem Weltuntergang, am Ende der Zeiten, werden die Bestandteile von Himmel und Erde nicht vernichtet werden, sondern es wird nur eine Umwandlung, Verklärung zu einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ stattfinden. Wenn aber die tote Materie erhalten wird, sollten da tagtäglich jetzt schon die Seelen in ungezählter Menge für immer vernichtet werden?

Dies widerspricht direkt den Worten der Heiligen Schrift. Das Buch der Weisheit lehrt: „Gott hat den Tod nicht ge-

macht, und er erfreut sich nicht am Untergang der Lebenden; denn er erschuf alles zum Sein, und heilbar sind die Geschlechter der Welt, und es ist in ihnen kein Gift des Verderbens und kein Reich der Unterwelt auf Erden." [1])

Man könnte gegen den klaren Wortlaut, nach dem alles Sein, alles Lebende zum Sein und Leben, nicht zum Tode geschaffen sei, einwenden, daß nur für den Menschen der Tod erst nachträglich durch die Sünde verhängt wurde; also von den Tieren nicht die Rede sein kann, die, wie die Erdschichten beweisen, schon vor den Menschen dem Tode unterworfen waren. Aber die Heilige Schrift spricht den ganz allgemeinen Satz aus, daß alles zum Sein erschaffen sei und nicht zum Tode, nach Gottes Willen nicht dem Tode unterliege, daß alles Lebende, daß alle Geschlechter der Welt heil sein sollen, daß auf Erden überhaupt kein Totenreich besteht. Das kann unmöglich bloß auf die Menschen gehen.

Jedenfalls ist mit dieser Annahme eine Möglichkeit gegeben, das große Rätsel der Leiden der Tiere befriedigend zu lösen. Darwin betrachtet es als einen besonderen Vorzug seiner natürlichen Erklärung von der Entstehung der Arten, daß sie besser die Schmerzen der Tiere erkläre. Das heißt doch: ein gütiger Gott konnte nicht Geschöpfe ins Dasein setzen, welche unter Umständen nur die entsetzlichsten Qualen zu leiden haben. Dem kann man schwer etwas Triftiges entgegenhalten. Wenn wir aber umgekehrt wissen, daß ein gütiger, zärtlich liebender, weiser Vater auch die Tiere ins Dasein gesetzt hat, müssen wir jede Auffassung von der Tierseele, welche Gott zum grausamen Herrscher und Henker seiner Geschöpfe macht, zurückweisen.

Wie wir aber sahen, läßt sich eine Annahme nicht hinlänglich sicher beweisen, welche gegen die Vorsehung einen so schweren Vorwurf begründete.

Die Heilige Schrift stellt uns auch einen „neuen Himmel und eine neue Erde" nach dem Untergang dieser Welt in Aussicht. In derselben werden nicht, wie die älteren Theo-

[1]) 13, 14.

logen meinten, alle Naturgebilde in die Elemente aufgelöst, ein homogenes leuchtendes Lichtmeer bilden, — das wäre ein Schauspiel für Kinder, — die Himmel und die Erde werden verklärt werden; aus dem schrecklichen Schmerzen- und Totenreich wird ein Reich des Lebens und der Wonne werden; in dasselbe gehören aber alle lebenden Wesen, die jetzt die Erde bevölkern und je bevölkert haben.

Somit glauben wir dem Pessimismus seine schärfsten Waffen gegen Gott und die göttliche Vorsehung entrissen zu haben. Aber das Problem des Leidens ist kein rein theoretisches; es ist durch rein theoretische Erwägungen nicht vollständig zu lösen: es ist ein eminent praktisches. Die Leiden müssen durchgekämpft, die seelischen und leiblichen Schmerzen müssen manchmal in enormer Menge und Größe erduldet werden. Mag man theoretisch sich noch so sehr von der Zweckmäßigkeit der Übel in der Welt überzeugt haben: wenn die Stunde des Leidens kommt, fangen diese Erwägungen an, ihre Kraft zu verlieren. Wir müssen darum recht innerliche geistige Betrachtung über das Leiden anstellen, die Motive, welche uns Geduld verleihen können, sorgsam im einzelnen erwägen, in frommer Gesinnung auf die besonderen Lagen unseres Lebens und gerade zur Zeit des Leidens die entsprechendsten anwenden; dabei auch das Gebet nicht verabsäumen; denn nur mit Gottes Gnade können wir alle Leiden geduldig ertragen. Wir wollen im folgenden einige solcher Erwägungen geben.

In cruce salus.

I. Die ganze Welt ist ein wahres Jammertal; wohin wir uns immer wenden, da finden wir Leiden und Elend; der eine wird von körperlichen Schmerzen gefoltert, der andere ist von geistigem Kummer gedrückt; dem einen sterben Gatten, Kinder und Eltern weg, der andere verliert sein Vermögen, hat Unglück in seinem Haushalt. Der eine ist mit einer schlimmen Frau, mit einem bösen Mann, mit ungeratenen Kindern geschlagen, der andere wird von bösen Feinden verleumdet und verfolgt. Woher und wozu all dieses Unglück? Hat uns der

allgütige Vater nur zum Elend erſchaffen? Nein. Die Sünde hat das Elend in die Welt gebracht; die Sünde muß wieder vernichtet werden, ſie muß damit abgebüßt werden. Von der Sünde ſoll uns das Leiden befreien, vor der Sünde uns bewahren. Die Güte Gottes möchte uns ſo gern auf dem Wege des Heils ſehen, aber ohne harte Schläge laſſen wir uns nicht von ihm leiten. Seine Gnade ſpricht mächtig zu unſerm Herzen: Höre auf zu ſündigen, wir hören nicht. Er redet durch das Gewiſſen zu uns: Höre auf zu ſündigen, doch vergebens. Er ruft uns durch ſeine Diener, durch ſein heiliges Wort zu: Bekehre dich, wir ſind taub. Da greift er zum letzten und kräftigſten Mittel, er ſchlägt uns mit Trübſal: und auf einmal gehen uns die Augen auf. Dem verlornen Sohn fiel es nicht eher ein, in ſich zu gehen und zu ſeinem Vater zurückzukehren, bis er von Armut, Leiden und Verachtung heimgeſucht wurde. Durch Trübſal zieht er uns an ſich.

Durch die Leiden reißt Gott unſer Herz nicht nur von der Sünde los, durch Leiden bewahrt er uns auch vor derſelben. Er nimmt uns die Geſundheit des Leibes und bewahrt uns ſo vor dem Mißbrauch desſelben; er nimmt uns Hab und Gut und bewahrt uns ſo vor Ausſchweifung, Hartherzigkeit, Übermut, von den Sünden, die notwendig aus dem Wohlleben entſtehen; er verſetzt uns in Schmach, um uns vor dem Hochmut zu ſichern. Solange es uns gut geht, hängen wir unſer Herz an die Welt, denken wir gar wenig an den lieben Gott, erwägen gar wenig, daß wir für ihn geſchaffen ſind, daß ihm alles gehört, daß die Sünde das größte Übel iſt. Da ſendet die liebevolle Vorſehung uns Unglück, und wir erkennen die Nichtigkeit der Welt, wir wenden uns zu unſerm Gott, von der Sünde weg. „Die Trübſal allein wird Verſtand geben.“ Der liebe Gott bedient ſich des Leidens, um uns an ſich zu ziehen.

Wie die Mutter ihre Brüſte mit Wermut beſtreicht, wenn ſie ihr Kind von der Milch entwöhnen will, ſo läßt uns Gott recht viel Bitterkeit in der Welt finden, damit wir uns von ihrer Lockung weg und zu ihm wenden, und dieſelben haben darin eine ganz ſonderbare, wunderbare Kraft. Wenn uns jemand an ſich feſſeln will, ſo erweiſt er uns Wohltaten, und

die Dankbarkeit erzeugt Zuneigung zu ihm. Bei Gott ist es ganz umgekehrt. Je mehr Glücksgüter er uns gibt, desto mehr hängen wir unser Herz an dieselben und wenden uns von ihm ab, indem wir sie oft gebrauchen, ihn zu beleidigen. Schickt er uns aber Leiden, so schließen wir uns fest an ihn, denken auch eher an ihn, schreien nach Hilfe und nehmen in seiner Liebe viel mehr zu, als wenn er uns noch so viele Geschenke gegeben hätte. Eine so wunderbare Kraft haben die Leiden.

Also nicht Abneigung Gottes ist es, wenn er uns Leiden schickt; es ist eine Güte, die uns von der Welt und der Sünde ab und zu sich hinziehen will.

So werden wir denn nicht mutlos, wenn wir von Trübsal heimgesucht werden! — der liebe Gott hat seine besten Absichten dabei. Wer weiß, was aus uns würde, was schon aus uns geworden wäre, wenn uns Gott immer im Glück gelassen hätte. Viele, die als Arme und Leidende selig geworden, wären im Reichtum zugrunde gegangen. Seien wir nicht unzufrieden mit Gottes Vorsehung; danken wir vielmehr seiner liebevollen Fügung, die uns auf den sichern Weg der Leiden führen wollte.

Dies wird uns um so leichter fallen, wenn wir bedenken, daß alles dieses nichts ist im Vergleich zu dem, was wir für unsere Sünden verdient haben. Für unsere vielen Sünden hätten wir verdient, in der Hölle mit den Teufeln gepeinigt zu werden und Qualen zu erdulden, die keine Zunge aussprechen, kein Menschenverstand erfassen kann, und dies ohne Aufhören, in alle Ewigkeit hindurch, ohne Linderung, ohne Trost, ohne irgend eines Herzens Mitleid, von allen Geschöpfen und von dem höchsten Gute, das allein unser Herz glückselig machen kann, auf immer hoffnungslos verstoßen, ja verabscheut. Und jetzt, da uns unser lieber Vater aus übergroßer Barmherzigkeit verziehen und uns von jenen Qualen befreit hat, da wollen wir nicht dieses geringe Leiden ertragen, das von so kurzer Dauer ist, das er uns tragen hilft, das uns eine ewige Glorie verdient?

Wir dürfen durchaus nicht so sorglos sein wegen des vergangenen Lebens. Wenn wir wahre Buße getan haben, so ist uns die Schuld und ewige Strafe unserer Sünden nachgelassen,

die zeitlichen Strafen jedoch müssen wir zum Teil selbst abbüßen. Nun gibt es freilich viele Mittel, dafür genugzutun, namentlich kommt die Kirche mit dem Ablaß unserer Schwachheit zu Hilfe: aber wer weiß denn, wieviel wir abzubüßen haben, wer kann sich denn gewiß sagen, daß er alle Bedingungen vollständig erfüllt hat? Nehmen wir deshalb die Leiden geduldig aus der Hand Gottes an, um alles, was wir noch schulden, abzubüßen. In dieser Absicht schickt sie uns der liebe Gott. Wir sind wohl von der Notwendigkeit der Genugtuung überzeugt, aber das Leiden tut unserer Natur gar zu weh; wir möchten es immer verschieben, und wenn uns der gute Gott nicht nötigte, also zu Hilfe käme, so würden wir auf das Totenbett kommen, ohne für unsere Sünden etwas getan zu haben. Da sendet uns seine weise Vorsehung von Zeit zu Zeit eine Trübsal, ein kleines Leiden, um uns so nach und nach, ohne viele Anstrengung, die zeitlichen Strafen abtragen zu lassen. So befreit er uns von großer Angst und Sorge in der Todesstunde, macht, daß wir mit diesen geringen Leiden, sozusagen unter der Hand, die unsäglichen Strafen des Fegfeuers abtragen. Denn einmal müssen die Sünden abgebüßt werden, entweder hier oder im Fegfeuer. Aus weisen, uns heilsamen Gründen hat uns der liebe Gott nichts Bestimmtes über die Dauer und die Größe jener Feuerstrafen offenbaren wollen: das ist aber gewiß, daß dieselben weit heftiger und länger sind, als die Leiden auf Erden. Denn hier ist noch die Zeit der Barmherzigkeit und des Verdienstes; dort hört das Verdienst auf und nur Gerechtigkeit wird geübt. Hier kann man zugleich mit einem Werke abbüßen und sich die himmlische Glorie vermehren; dort ist die Zeit der Aussaat zu Ende, und die Leiden sind nur reine Strafen. Wer also erst im Fegfeuer abbüßen will, der setzt sich der Gefahr aus, in die Hände des allmächtigen Gottes zu fallen, die ihn nicht eher aus jenem finstern Kerker entlassen werden, bis er den letzten Heller mit den heftigsten Schmerzen bezahlt hat. Jedermann würde den für einen großen Toren halten, der, um ein augenblickliches Vergnügen nicht zu verlieren, um einer kleinen Anstrengung, für die er noch belohnt werden soll, zu

entgehen, die größten Leiden und Drangsale über sich kommen ließe. Diese Toren sind wir, wenn wir hier nicht für unsere Sünden büßen wollen, wenn wir sie im Fegfeuer abbüßen wollen. O, so greifen wir denn mit Begierde nach der Gelegenheit, durch die Leiden, die uns Gott schickt, für unsere Sünden genugzutun.

Wie so viele heiligen Büßer haben zur Genugtuung für ihre Sünden sich in Wildnisse zurückgezogen, ihr Leben lang sich in enge Höhlen eingeschlossen, mit schweren Ketten den sündhaften Leib belastet, ihn durch beständiges Fasten, Beten und Nachtwachen, durch Hunger und Kälte gemartert, durch Bußkleider und Geißlungen ihr Fleisch hart gezüchtigt. Wenn wir auch zu so außerordentlichen Werken nicht Kraft und Mut haben: im Leiden geduldig sein, das können alle für ihre Sünden.

Was nützt es denn auch, wenn wir ungeduldig werden. Dadurch machen wir uns die Last nicht leichter, wir machen sie uns nur schwerer. Betrachten wir die Menschen, die von demselben Unglück heimgesucht werden; der eine trägt es geduldig, mit Ergebung in Gottes heiligen Willen, im Bewußtsein seiner Sünden und in sicherer Hoffnung auf die reichliche Belohnung. Trägt derselbe nicht weit leichter als ein anderer, der sich dagegen sträubt, der sich dem Mißmut hingibt, der in Zorn und Unwillen ausbricht! Außer dem äußern Unglück leidet er noch mehr an innerem geistigem Schmerz. Er vermehrt seine Sündenschuld noch mehr, während der Geduldige sie abbüßt mit demselben Leiden, ja mit geringerem sie abbüßt.

II. Wenn wir so recht geduldig leiden, erläßt uns der liebe Gott nicht nur die Sündenstrafen, nein, er belohnt uns auch noch reichlich dafür. Er handelt mit uns nicht so karg, wie die Menschen; wenn wir jemand eine Schuld abtragen, so haben wir dafür keine Belohnung in Anspruch zu nehmen. Aber unser Gott ist ein gar freigebiger Herr, mit einem und demselben guten Werke, mit einem und demselben Leiden können wir unsere Sünden abbüßen und zugleich den Himmel verdienen.

Um uns das große Verdienst der Leiden zu entreißen,

spiegelt uns der böse Geist vor, dieselben kämen vom Zufall, von unserm bösen Geschick, von bösen Menschen. Geben wir diesen Einflüsterungen kein Gehör! Der liebe Gott sendet uns die Leiden. Sagt er ja selbst durch den Propheten: „Ist wohl ein Übel in der Stadt, das ich nicht gemacht habe?“ Alles, was geschieht, steht unter seiner heiligen Vorsehung; wenn ohne seinen Willen kein Blatt vom Baum, kein Sperling vom Dach fällt, so kann viel weniger uns, seinen vernünftigen Geschöpfen, seinen Kindern, ohne seinen Willen ein Zufall zustoßen. Wenn andere uns ungerecht verfolgen, verleumden, so verabscheut er die Sünde derselben, er ist es aber, der über uns dies Leiden verhängt: wie David sagte, als ihn Semei schmähte, der Herr hat es ihm befohlen. Wenn aber jegliches Leiden von Gott kommt, so ist es gewiß unser Vorteil!

Er liebt uns ja mit ewiger, unsäglicher Liebe, er will uns nur wohl; er weiß besser, was uns gut tut, als wir. Darum werfen wir uns ganz in seine heiligen Hände, übergeben wir uns ganz seinem heiligen Willen, auch wenn er uns züchtigt. Seien wir doch nicht so blind, daß wir glauben, die Leiden seien ein Zeichen des Mißfallens Gottes; sie sind ein Zeichen seiner besonderen Huld; gerade diejenigen, welche er am liebsten hat, sucht er am meisten mit Leiden heim. Die Heiligen Gottes, die heiligen Märtyrer, die schmerzhafte Jungfrau, seinen eingebornen Sohn Jesus Christus hat er mit um so härteren Leiden heimgesucht, je heiliger sie waren. Wen liebt er mehr als seine Mutter, seinen Eingebornen? Wenn wir leiden, so erfahren wir besonders von Gott Begünstigung, er läßt uns an dem Glücke seiner besonders geliebten Kinder teilnehmen. Darum sagte der Engel zu Tobias: „Weil du Gott wohlgefällig, so mußte Trübsal dich prüfen.“

Durch die Trübsal prüft er unsere Tugend wie Gold im Feuer, gibt er uns Gelegenheit, uns Kronen und Verdienste zu erwerben. Wer bloß zur Zeit des Glücks Gott dient, dessen Tugend ist nicht immer stark. Wer sich aber durch keinerlei Trübsal von Gott trennen läßt, sondern gegen alle Stürme wie ein Felsen im Meer gegen die anprallenden Wogen feststeht, dessen Tugend verdient belohnt zu werden. Nur wer

kämpft, verdient den Sieg, nur wer siegt, wird gekrönt. Die Leiden sind das trefflichste und leichteste Mittel, unsere Krone im Himmel mit den schönsten Edelsteinen zu schmücken. Da braucht es nicht Gold, nicht Silber, nicht Reichtum, um den Himmel zu erkaufen. Leiden, deren es in Überfluß gibt, führen uns sicher dahin. „Glückselig also der Mann, der die Prüfung besteht. Wenn er erprobt ist, wird er die Krone des Lebens empfangen.“ [1])

Wenn wir uns also im Kreuz befinden, so sehen wir auf unsern lieben Vater, der uns beobachtet, um uns desto reichlicher zu belohnen, je geduldiger wir leiden; der uns diese Gelegenheit gibt, die unendlichen Schätze seiner Gnaden und Seligkeit im Überfluß auf uns auszugießen; er sieht uns zu, stärkt uns, fühlt mit uns: „Mit ihm bin ich in der Trübsal, ich werde ihn erretten und verherrlichen.“ [2])

Nach der Lehre der heiligen Väter und Lehrer sind gerade die Leiden ein sicheres Zeichen unserer Vorherbestimmung, so sicher, daß nur eine besondere Offenbarung uns noch größere Gewißheit über unser Heil geben kann. Und dies ist auch ganz natürlich. Nur durch Leiden können wir, wie die Heilige Schrift so nachdrücklich lehrt, in den Himmel eingehen; Kreuz und Leiden hat Christus seinen Jüngern als Erbteil vorherverkündet; er selbst mußte leiden, und so in seine Herrlichkeit eingehen. Wenn nun ein Mensch immer in Glück und Wohlfahrt dahinlebt, muß es ihm nicht bang um seine Seligkeit werden? Wer aber von Leiden heimgesucht wird, wer sein Kreuz auf sich nimmt und Christus nachfolgt, der kann der festen Zuversicht leben, daß er auch mit Christus in die Herrlichkeit eingehen wird. Darum blicken wir auf den leidenden Erlöser, schließen wir uns in unsern Leiden recht innig an den leidenden Heiland an. Mögen wir auch noch so viel zu leiden haben, im Vergleich zu seinen Leiden ist es wenig. Mit Schmerzen trat er in die Welt; sein ganzes Leben war ein fortwährendes Leiden. Im Übermaße der Schmerzen, so-

---

[1]) Jakob 1, 12.
[2]) Ps. 90, 15.

zusagen von ihnen erdrückt, gab er seinen Geist auf. Er gab sich ganz hin als Schlachtopfer der Liebe für unsere Sünden. Wenn aber Gott aus unbeschreiblicher Liebe zu uns, für unsere Sünden, so viel gelitten hat, wollen wir da nicht auch etwas ihm zuliebe leiden: wollen wir nicht auch für unsere Sünden etwas tun? sollen die Dornen für unsern Heiland, und wir wollen die Rosen pflücken?

Christus mußte durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehen, und wir wollen schon auf dieser Welt den Himmel haben? an unsern Heiland wollen wir uns anschließen; durch viele Trübsale ins Reich Gottes eingehen. Um diesem leidenden Gott ähnlich zu werden, haben die Heiligen sich Leiden und Abtötungen auferlegt, die uns unglaublich scheinen. Die heiligen Märtyrer ertrugen die größten Qualen mit Freuden, mit Begierde stürzten sich manche in dieselben, um die Liebe ihres leidenden Gottes wenigstens in etwas zu erwidern.

Von dieser Liebe zum leidenden Heiland entflammt, sagte die heilige Theresia: „Entweder leiden oder sterben"; und die heilige Margareta von Pazzis: „Nicht sterben, sondern leiden". Und als der Heiland der heiligen Katharina von Siena erschien, hielt er ihr zwei Kronen vor: eine goldene und eine von Dornen, mit den Worten: Wähle, welche du willst. Da erfaßte die Heilige rasch die Dornenkrone und drückte sich dieselbe selbst aufs Haupt und sprach: Dein Bild will ich nur immer an mir sehen: mein Ruhm und meine Freude seien Kreuz und Leiden. O, verständen wir dieses Geheimnis des Kreuzes; was es heißt, mit Christus leiden; hätten wir nur einen Tropfen jenes Trostes und der Wonne gekostet, welche in dem Leiden mit Christus verborgen ist, auch wir würden keinen andern Wunsch mehr hegen, keine andere Freude verlangen, als leiden mit Jesu. Freilich, diese besondere freudige Teilnahme am Kreuze Christi wird nur den Lieblingen Gottes zuteil; aber die Leiden, die uns Gott schickt, geduldig ertragen, das können wir mit der Gnade Gottes, das alles können wir, das alles müssen wir.

Das Leiden wird nicht ewig dauern; bald wird es ein Ende haben und unaussprechlicher Lohn wird uns dafür zuteil werden. „Im Kreuze ist Heil." „Unsere augenblickliche

und leichte Trübſal in der Gegenwart wirkt über alle Maßen in uns überſchwenglich ein ewiges Gewicht von Herrlichkeit".[1])

Wenn wir dieſe Glorie vor Augen haben, dann werden uns alle Leiden leicht vorkommen, wir werden ſie lieben, weil ſie uns ſo unendlichen Glanz einbringen. Ertragen wir ſie nur mit Geduld, im Geiſte der Buße für unſere vielen Sünden; nehmen wir ſie aus der Hand Gottes als Schickungen eines liebevollen Vaterherzens an; vereinigen wir unſere Leiden mit dem Kreuzestode unſeres Heilandes, dann werden ſie für uns eine Quelle unendlichen Segens werden.

---

[1]) 2 Kor. 4, 17.

Zweites Kapitel.

Die Erschaffung des Menschen.

Unvergleichlich sinnig und anschaulich erzählt uns die Heilige Schrift die Erschaffung des ersten Menschenpaares.

I. Nachdem sie die Erschaffung der Tiere am sechsten Tage durch das einfache Allmachtswort Gottes: „Es bringe die Erde lebende Wesen . . . hervor" berichtet, läßt sie Gott gleichsam mit sich selbst zu Rate gehen, um mit eigener Hand den Menschen zu bilden.

„Lasset uns den Menschen machen nach unserm Ebenbild und Gleichnis; und er soll herrschen über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Tiere und die ganze Erde und alles Kriechende, was sich bewegt auf der Erde. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde: nach seinem Ebenbilde schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie. Und Gott segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch . . .[1])

„Es bildete also Gott der Herr den Menschen aus dem Lehm der Erde, und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens und es wurde der Mensch zum lebenden Wesen."[2])

Ausführlicher wird die Bildung des Weibes beschrieben:

„Auch sprach Gott der Herr: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Lasset uns ihm eine Gehilfin machen, die ihm ähnlich sei (ihm entspreche, Hebr.).[3])

„Aber dem Adam fand sich keine Gehilfin, die ihm ähnlich war. Darum sandte Gott einen tiefen Schlaf über Adam,

---

[1]) Genes. 1, 26—28.

[2]) Genes. 2, 7.

[3]) 2, 18.

und als er eingeschlafen, nahm er eine von seinen Rippen und füllte ihre Stelle mit Fleisch aus. Und Gott der Herr erbaute aus der Rippe, die er von Adam genommen, das Weib und führte es zu Adam. Und Adam sprach: Das ist nun Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleische. Sie soll Männin heißen, weil sie vom Mann genommen ist. Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen: und es werden zwei sein in Einem Fleische." [1])

Dieser Bericht ist gemäß der kindlichnaiven Darstellung der Genesis stark anthropomorphistisch gefärbt: aber die Grundgedanken, über welche uns der Heilige Geist darin belehren will, treten sehr deutlich hervor. Gott hat den Menschen nach seiner leiblichen wie geistigen Seite erschaffen; er hat ihn nach seinem Ebenbilde erschaffen. Gott hat auch das Weib erschaffen, und zwar aus dem Manne gebildet und sie ihm als Gehilfin zugeführt, wodurch die göttliche Einsetzung der Ehe aufs nachdrücklichste ausgesprochen ist.

Gott hat den Menschen unmittelbar selbst erschaffen. Also Gott selbst hat den Menschen erschaffen, und zwar *unmittelbar*. Dies ist in Bezug auf die Erschaffung der Seele durchaus festzuhalten. Denn das Einhauchen des Lebensprinzips, der Seele, bezeichnet auf das anschaulichste den unmittelbaren Ursprung der Seele aus Gott.

Es kann für ein Abgehen von dieser Bedeutung nicht die geringste Berechtigung gefunden werden; im Gegenteil, die Natur der Sache verlangt diesen Sinn, da die menschliche Seele als geistige Substanz nur durch Schöpfung ins Dasein treten kann, also nur von der Allmacht Gottes hervorgebracht werden kann.

Nicht bloß die Seele des *ersten* Menschen mußte unmittelbar von Gott erschaffen werden, sondern die Seele eines jeden Menschen bedarf des Schöpferwortes Gottes. Nicht durch die Tätigkeit der Eltern in der Zeugung, wie der *Generatianismus* lehrt, nicht durch Übertragung der Seele mit dem Zeu-

[1]) 2, 20—24.

gungsstoffe, wie der Traduzianismus will, kann eine vernünftige Seele entstehen: der Kreatianismus ist, wie ihn die Kirche lehrt, auch nach den Forderungen der Vernunft allein zulässig.

Die vernünftige Seele hat neben der Sinnlichkeit, welche an den Stoff des Leibes gebunden ist, auch rein geistige Tätigkeiten, wie die Idee von Gott, von der Gerechtigkeit, Notwendigkeit usw., welche alles Materielle positiv ausschließen oder doch davon nichts enthalten. Solche rein geistigen Akte können von keinem Stoffe, auch nicht von einer an den Stoff gebundenen Seele ausgehen. Kein Sinn, keine Phantasievorstellung kann rein geistige Begriffe bilden.

Unsere Seele ist zwar auch an den Leib gebunden, aber nur in ihrer sinnlichen Tätigkeit, diese hinwieder muß der Vernunft das Material liefern zu ihrer geistigen Tätigkeit. Das ist aber keine innere Abhängigkeit vom Stoffe; dieser ist nur Bedingung, nicht Mitursache des vernünftigen Denkens, ebensowenig als der Balgtreter, von dem der Orgelspieler abhängig ist, an der künstlerischen Tätigkeit des Organisten teilhat.

Die vom Stoffe unabhängige Tätigkeit der Seele verlangt auch ein immaterielles Sein, das in sich, nicht im Stoffe Bestand hat. Also muß unsere Seele eine Substanz, ein ens in se sein. Eine Substanz kann aber nur durch Erschaffung ins Dasein treten. Da sie nicht im Stoffe existiert, so kann sie auch nicht im Stoffe werden, d. h. sie kann nicht mit Hilfe des Stoffes als Materialursache, nicht aus dem Stoffe werden. Also muß sie ex nihilo sui et subjecti entstehen, d. h. erschaffen werden.

Die Schöpfermacht besitzt Gott allein, sie kann nicht einmal den Eltern als Werkzeug in der Hand des Schöpfers mitgeteilt werden, wie Frohschammer wollte. Am allerwenigsten kann durch eine Überleitung von den Eltern die Seele entstehen. Denn von ihrer einfachen Seele kann nichts losgelöst werden, und eine organische Tätigkeit, wie sie die Zeugung darstellt, kann nichts Geistiges, nicht einmal ein geistiges Akzidens, geschweige denn eine geistige Substanz hervorbringen.[1])

[1]) Anima rationalis non potest fieri nisi per creationem, quod

Der Generatianismus und Traduzianismus ist von der Kirche aufs schärfste verurteilt worden. So schreibt Papst Anastasius II. an die Bischöfe Galliens: Cum ab ipso, qui ab initio hoc fecit, actio ipsa hodieque non desinit, sicut ipse dixit: „Pater meus adhuc operatur et ego operor“ (Joa. 5, 13)... Scriptum legimus: „Non enim flatum ego feci?“ (Is. 57, 16.) Quomodo isti novi haeretici a parentibus dicunt factum et non a Deo, sicut ipse testatur? Itaque . . . redargui volo, qui in novam haeresim prorupisse dicuntur, ut a parentibus animas tradi generi humano adserant, quemadmodum ex faece materiali corpus infunditur.[1])

In der alten Kirche hat man den Kreatianismus bezw. Traduzianismus noch nicht so entschieden verworfen; nach Hieronymus, der diesen Irrtum selbst entschieden verurteilt, hätten die meisten Abendländer demselben gehuldigt. Augustin wagt ihn nicht entschieden zu verwerfen, weil damit die Fortpflanzung der Erbsünde sich leichter erklären lasse. Da dieses Bedenken grundlos ist, wie wir sehen werden, so kann sein Zweifel nicht ins Gewicht fallen.

Der Generatianismus beruft sich auf die Ähnlichkeit der Kinder mit den Eltern auch in geistiger Beziehung. Mit Unrecht. Denn auch die geistigen Fähigkeiten hängen mit körper-

---

non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia, accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur, sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur (Metaph. VII, 2 et 3) quod „accidens magis dicitur entis quam ens“. Et eadem ratio est de aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens: unde ipsi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praejacente neque corporali, quia sic esset naturae corporeae, neque spirituali, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur, necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem. S. Thom. 1. p. q. 90. a. 2.

[1]) Thiel, epp. Rom. Pont. p. 636.

lichen Dispositionen eng zusammen. Ein feiner organisiertes Gehirn wird die Seele zu vollkommener geistiger Leistung befähigen, als ein roheres Organ. Sodann gießt der Schöpfer die Seelen dem Leibe ein entsprechend deren vollkommeneren oder weniger vollkommenen Organisation. Kein Wunder, daß die Kinder intelligenter Eltern von diesen mit dem feineren Organ des Geistes auch mehr Intelligenz von ihnen „erben".

Noch wendet man ein, daß doch Gott nicht zu den sündhaften Zeugungen durch Erschaffung der Seelen mitwirken könne.

Aber wenn Gott selbst innerlich mit jeder sündhaften Handlung mitwirken kann, dann noch weit mehr äußerlich durch Eingießung einer Seele in einen sündhaft erzeugten Leib. Der Schöpfer hat die Zeugung als Naturgesetz aufgestellt. Darum muß er nun, was die Eltern dabei nicht leisten können, ergänzen.

Auch die Bildung des Leibes des Menschen wird dem Wortlaute nach als eine unmittelbar von Gott selbst vorgenommene Tätigkeit dargestellt. Zunächst dem Wortlaute nach, sodann kraft des Gegensatzes, der zwischen der Hervorbringung der Tiere und der des Menschen aufgestellt wird. Jene werden einfach durch das Fiat „von der Erde hervorgebracht", bei der Bildung des Menschen, speziell auch des Körpers, tritt eine unmittelbare göttliche Tätigkeit ein. Drittens wird die Bildung des Mannes, speziell seines Leibes, ebenso unmittelbar Gott zugeschrieben, wie die Bildung des Weibes aus der Seite des Mannes. Dies letztere dient aber als Grundlage der Ehe, wie der göttliche Heiland selbst erklärt. Es kann aber nur im eigentlichsten Sinne genommen zu dem Ausspruche berechtigen: „Das ist Bein von meinem Bein, und Fleisch von meinem Fleisch."

Freilich, das Bilden des Leibes aus Lehm und das nachträgliche Einhauchen des Lebens braucht und kann nicht im strengsten Sinne genommen zu werden. Der limus terrae steht offenbar für irdische Substanz im allgemeinen: Gott hat für den menschlichen Leib die Bestandteile aus den irdischen Stoffen genommen. Dazu gehört aber mehr als Wasser, Tonerde, Kalk usw. Die meisten chemischen Elemente sind in dem menschlichen Körper vertreten.

Sodann braucht man sich nicht vorzustellen, daß erst ein toter Leib gebildet wurde, dem sodann ins „Angesicht“ das Leben eingehaucht wurde. Gott schuf jedenfalls einen lebendigen Leib; es wird eine doppelte Tätigkeit Gottes erwähnt, um recht nachdrücklich den Gedanken einzuschärfen, daß Gott der Schöpfer der Seele und des Leibes des Menschen ist.

II. Einen der biblischen Darstellung sehr widersprechenden Ursprung des Menschen behauptet die moderne, durch Lamarck und Darwin inaugurierte Entwicklungslehre. Nach ihr hat sich der Mensch in Bezug auf Leib und Seele aus dem Tiere entwickelt. Es ergibt sich dies aus der von ihnen behaupteten allgemeinen Abstammungslehre. Die höheren Organismen haben sich in unendlich langen Zeiträumen allmählich aus den niederen emporentwickelt; an der Spitze der Entwicklung steht der Mensch, dem also kein anderer Ursprung zuerkannt werden kann, wie den Tieren; so wird auf natürliche Weise die Entstehung der Arten überhaupt erklärt.

Über die Deszendenzlehre, insbesondere über den Ursprung des Menschen, wie ihn diese Lehre darstellt, haben wir ausführlich in der Schrift: „Der Mensch“ gehandelt; auf diese Schrift müssen wir unsere Leser verweisen. Hier genügen einige wenige Bemerkungen.

Die Evolution in der darwinistischen Fassung, welche durch Auslese im Kampf ums Dasein die Entwicklung zustande kommen läßt, ist bereits ziemlich aufgegeben, aber an der Evolution selbst hält man durchaus fest, indem man mit Lamarck mehr die Anpassung der Organismen ins Feld führt.

Nun als Hypothese kann man die Entwicklung der Organismen gelten lassen, wenigstens innerhalb bestimmter Grenzen. Auf das ganze organische Reich ausgedehnt, stößt sie aber auf große Bedenken, ja Unmöglichkeiten.

So müßten sich in den Erdschichten, welche die untergegangenen Organismen enthalten, unzählige Übergangsformen von einer Art zur andern, von einer Gattung, Familie, Ordnung zur andern, mehr Übergänge als feste Arten usw. finden. Man sucht dieselben aber vergeblich. An manchen Punkten ist ein solcher Übergang unmöglich: aus organischem Stoffe kann

kein Organismus entstehen, die Urzeugung ist selbst naturwissenschaftlich widerlegt. Omne vivum ex vivo lautet das Naturgesetz.[1]) Aus einer Pflanze kann kein Tier, aus dem Tier kein Mensch mit geistiger Seele sich entwickeln. Die geistige Seele kann, wie wir sahen, nur von Gott geschaffen werden. Eine andere Frage ist allerdings die, ob nicht der Mensch nach der körperlichen Seite vom Tiere abstammen könne?

Es gibt christliche Philosophen und katholische Theologen, welche glauben, der Deszendenztheorie dieses Zugeständnis machen zu dürfen. Aber eine andere Frage ist die absolute Möglichkeit, eine andere die Tatsächlichkeit.

Man kann die absolute Möglichkeit einer solchen Abstammung wohl nicht leugnen, wenigstens dann nicht, wenn man auch nur eine beschränkte Evolution zugibt. Wenn durch ein von Gott in die Organismen gelegtes Gesetz dieselben sich nach und nach zu höheren Formen entwickeln konnten, dann konnte auch eine sehr vollkommene Tierform einmal einen menschlichen Organismus hervorbringen, dem dann Gott die Seele einhauchte. Etwas Ähnliches nehmen ja die Scholastiker für die Bildung des menschlichen Leibes im Mutterschoße an. Zuerst wird nach ihnen nur ein vegetatives Wesen durch die Zeugung gesetzt; später tritt die sinnliche Seele an die Stelle der Pflanzenform, und noch später gießt Gott nach weiterer Entwicklung zu einem menschlichen Organismus die vernünftige Seele ein.

Aber von dieser absoluten Möglichkeit zur Wirklichkeit ist

---

[1]) Geheimrat Dr. W. v. Branco, obgleich vom evolutionistischen Gedanken ganz beherrscht, erklärt in seiner Antrittsrede in der Berliner Akademie der Wissenschaften (XXXII. 1900. S. 679. Wildermann, Jahrb. d. Naturw. 1902. S. 326 ff.): „Welchen Ursprungs dieses Leben ist, ob es geschaffen wurde, ob es aus Unbelebtem sich auf dieser Erde entwickelt hat, ob es auf einem andern Gestirne entstand, ob seine Heimat in dem Weltenraume ist, aus dem es nur auf unsern wie auf andere Planeten verpflanzt wurde, ob es gar von Uranfang her neben dem Unbelebten besteht — das sagt uns die Entwicklungsgeschichte nicht, weil sie darüber gar nichts weiß.“ „Über den bloßen Glauben kommen wir hier nicht hinaus. Wenn es aber solche gibt, die ihre betreffende Ansicht für sicherer begründet erachten, als Glauben eben ist, so liegt darin doch nur eine Selbsttäuschung . . .“

ein sehr weiter Schritt. Die Entwicklungslehre selbst ist eine bloße Hypothese, eine Annahme von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit. Sie kann also jedenfalls nicht gegen den bestimmten Wortlaut der Heiligen Schrift ins Feld geführt werden. Aber gerade beim Menschen versagt selbst die Wahrscheinlichkeit. Denn was gegen die allgemeine Deszendenz so schwere Bedenken macht, der Mangel an Übergangsformen, der tritt beim Menschen besonders stark hervor.

Unter den lebenden Affen sind der Reihe nach alle als Stammväter des Menschen in Anspruch genommen worden. Weiter hat man zu den Halbaffen seine Zuflucht genommen, da auch sie nicht die Vaterschaft anerkennen wollten, sollen untergegangene Primaten den Übergang herstellen, von ihnen hat man sich schließlich zu niederen Organismen aus der Diluvialzeit zurückgezogen. Aber die angestrengtesten Bemühungen, die Tiermenschen in der Erde zu finden, sind, wie selbst ein Deszendenztheoretiker gesteht, fruchtlos geblieben: der Mensch tritt ganz unvermittelt, wie Branco bemerkt, wie ein ganz neues Wesen in der organischen Welt auf.

Auf dem fünften internationalen Zoologenkongreß 1901 zu Berlin hielt W. Branco, Direktor des geol.-paläont. Instituts der Universität Berlin, den Schlußvortrag: „Der fossile Mensch", dessen Hauptinhalt nach stenographischen Aufzeichnungen Wasmanns folgender war:[1])

Der Mensch tritt uns als ein wahrer homo novus in der Erdgeschichte entgegen, nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter. Während die meisten Säugetiere der Gegenwart lange fossile Ahnenreihen in der Tertiärzeit aufweisen, erscheint der Mensch plötzlich und unvermittelt in der Diluvialzeit, ohne daß wir tertiäre Vorfahren von ihm kennen. Tertiäre Menschenreste fehlen noch, und die Spuren menschlicher Tätigkeit, die man aus der Tertiärzeit nachgewiesen zu haben glaubte, sind sehr zweifelhafter Natur. Diluviale Menschenreste sind dagegen häufig. Aber der Diluvialmensch tritt bereits als ein vollendeter homo sapiens auf.

[1]) Stimmen aus Maria-Laach 1903. 9. Heft. S. 387: „Zur Anwendung der Deszendenztheorie auf den Menschen".

Die meisten dieser ältesten Menschen besaßen einen Hirnschädel, auf den jeder von uns stolz sein könnte; sie hatten weder längere affenähnliche Arme, noch affenähnliche Eckzähne. Nur den Neandertalschädel und das Skelett von Spy nimmt Branco aus: aber die Deutungen über diese Fundstücke sind zahllos und also ohne Wert.

Auf die Frage: „Wer war der Ahnherr des Menschen?" antwortet Branco: „Die Paläontologie sagt uns nichts darüber. Sie kennt keine Ahnen des Menschen." — Aus zoologischen Gründen glaubt jedoch Br. die tierische Abstammung des Menschen annehmen zu müssen. — Aber der Mensch ist nicht rein zoologisch verständlich.

Eine neuere Entdeckung, welche eine Vorstufe zum homo sapiens unwiderleglich beweisen soll, ist der Unterkiefer von Ochos. Derselbe wurde in der Gegend von Brünn bei dem Orte Ochos in einer Lehmschicht gefunden, welche durch eine ungeheure Menge diluvialer Tierknochen ausgezeichnet ist. Das Gebiß ist ungewöhnlich stark entwickelt. Die innere linguale Kieferplatte ist nicht bloß stärker, sondern auch anders gestaltet, wie beim homo sapiens; sie springt mächtig nach innen vor, ähnlich wie beim Affen. Nzehak, der ihn beschreibt,[1]) glaubt beweisen zu können, daß er ohne Kinn war! Derselbe Forscher ist der Meinung, solche urmenschliche Überreste seien darum so selten, daß jener Tiermensch seine Toten nicht begrub, sondern im Freien verwesen ließ!

Da hätte er ja noch unter vielen Tieren gestanden! Der Mensch von Moustier ist sogar pietätvoll bestattet, neben der linken Hand ein Steinbeil: also selbst Glaube an ein Weiterleben.

Wir geben zu, daß sich dieser Fund denen von „Neandertal, Spy, Schipka, Krapina würdig zugesellt"[2]); aber, um nur eins zu bemerken, über den Neandertalschädel bestehen mehr als zwanzig sich einander widersprechende Auffassungen.

Klaatsch behauptet allerdings, die Deutung von Vir-

---

[1]) Verhandlungen des Naturf.-Vereins in Brünn. XLIV.

[2]) Wildermanns Jahrb. f. d. Naturw. 1907. S. 252.

chow, daß der Neandertalschädel eine abnorme krankhafte Formation darstelle, sei durch anderweitige Funde abgetan. Doch findet auch er keinen Affenmenschen darin, sondern nur eine primitive Menschenrasse, welche die Merkmale verschiedener noch lebender Rassen in sich vereinige. Er schreibt demselben hohe Begabung zu, ja in Bezug auf Kraft der Individualität und Kampfesmut Überlegenheit über den jetzigen Kulturmenschen.[1])

Auch die neuestens aufgefundenen Schädel von Le Moustier und von La Chapelle-aux-Saints stellen keine eigene Menschenart dar, sondern nur eine ältere Rasse, die sich in Australien und zum Teil selbst in Europa bis in die historische Zeit erhalten hat; sie ist nicht stärker affenähnlich als der heutige Australiertypus.[2])

In einem Aufsatze der Gaea[3]) „Der Unterkiefer vom Mauer" erklärt L. Reinhardt, auf Schoetensack gestützt, den homo Heidelbergensis, dem dieser Kiefer angehört, für den ältesten und sichersten Repräsentanten des Stammbaumes des Menschen. Er ist sicher menschlichen Ursprungs, hat aber so sicher tierische Abzeichen, Zahnbildung, Stirnlosigkeit, daß er zweifellos als Bindeglied zwischen den gemeinsamen Ahnen der Primaten und dem Diluvialmenschen, wie er uns im Früh- und Spätneandertal entgegentritt, anzusehen ist. „Diesen Urmenschen aus Grenzschichten zwischen Tertiär und Diluvium haben wir uns noch völlig tierisch zu denken, am ganzen Körper noch stark behaart, noch nicht aufrecht gehend, ohne irgendwelche Fellbekleidung und noch ohne Besitz des Feuers, aber doch schon abgerissene Äste als Knüppel zum Dareinschlagen und durch einen kräftigen Schlag von größeren Feuersteinknollen, scharfe Splitter als Werkzeuge zum Schneiden, Schaben und Bohren benützend."

Denn, behauptet Reinhardt, die Eolithen sind sicher Arte-

---

[1]) Vortrag auf der 80. Naturforscherversammlung zu Köln. 1908.

[2]) Wasmann, alte und neue Forschungen Haeckels über das Menschenproblem. Laacher Stimmen 1909. S. 432. Wasmann schließt: Für die Abstammung des Menschen vom Affen läßt sich diese Rasse ebensowenig verwerten, wie dieser Schädel.

[3]) 1909. S 355.

fakten, 8 Millionen Jahre alt. Der betreffende Unterkiefer muß mindestens nach Abtragungsberechnungen in den Alpen $1^1/_2$ Millionen Jahre alt sein!

Solche Dichtungen bedürfen nach dem Gesagten keiner Widerlegung! Eine kritische Behandlung des Fundes wird Klarheit schaffen. Schon jetzt sprechen sich Forscher, wie Fraas, Alsberg gegen eine Verwandtschaft mit dem Affen aus. Die behauptete Sprachlosigkeit wird widerlegt durch die sehr gute Entwicklung der Ansatzstellen für die Sprechmuskeln.[1])

Der Neandertalschädel, der mit Virchows Erklärung abgetan schien, aber neuestens wieder hervorgeholt wurde, kann von den Darwinisten nicht für die tierische Abstammung des Menschen geltend gemacht werden. Der Rauminhalt übertrifft nach Göllner den des Gorilla um das Doppelte, weist also auf ein vollständig entwickeltes männliches Gehirn hin. Er stammt ja auch aus der neolithischen Zeit, wo es keine Affenmenschen mehr gab.

Auf dreifache Weise suchen die Evolutionisten die Existenz des Menschen schon in der Tertiärzeit darzutun: Durch Artefakte von Wesen in einem noch tierähnlichen Zustande aus so früher Zeit, die s. g. Eolithen, durch Skelettüberreste und durch menschliche Fußspuren. Prof. W. Branco,[2]) obgleich selbst Evolutionist, hat nach kritischer, fachmännischer Prüfung dieser Beweismomente sie allesamt für unzulänglich erklärt.

Was die Artefakte anlangt, so hat der Belgier A. Rutot einen ganz neuen Weg eingeschlagen, um dem Mangel an solchen Beweisstücken aus der Tertiärzeit abzuhelfen. Er erklärt, die Geschichte des prähistorischen Menschen dürfe nicht, wie seither geschehen, mit der Zeit der Zubereitung von Werkzeugen beginnen, sondern mit dem Gebrauche von Steinen, welche die Natur schon als geeignete Werkzeuge darbot. Von einem noch tief unter dem waffenbereitenden Menschen stehenden Wesen wurden Steine ergriffen, die sich an einem Ende leicht fassen ließen, und mit dem andern Ende zum Schlagen

---

[1]) Vgl. J. Bumüller, Die Krone der Schöpfung. 1909. S. 83 ff.

[2]) Zeitschr. d. deutschen geol. Gesellschaft, 56. Bd. 4. Heft 97.

benutzt werden konnten. So erklärt sich, daß die zahlreich an manchen Stellen aufgefundenen Steine an einem Ende abgesplittert, sonst aber unversehrt sind. Dieses Wesen hat aber auch Gesteinssplitter, welche eine Spitze oder Schneide besaßen, aufgelesen und gebraucht.

Erst allmählich wurde die zweite Stufe erreicht, in welcher die aufgelesenen brauchbaren Steine etwas für den Gebrauch adaptiert wurden. Erst auf der dritten Stufe finden sich die geschlagenen Steine, die vom Menschen schöpferisch umgestaltet wurden.

Obgleich nun Branco diese früheren Stufen als logisch gefordert bezeichnet (allerdings vom Evolutionismus gefordert), so erklärt er doch: „Sicher ist die größte Vorsicht nötig in der Deutung von Steinen, welche der ersten und zweiten dieser Stufen angehören sollen; denn ganz abgesehen davon, daß die Natur ähnliche zu erzeugen vermag, so können auch Affen, es brauchen nicht einmal anthropomorphe zu sein, ähnliches erzeugen."

In gleicher Weise zeigt Branco, daß weder die angeblichen menschlichen Skelettüberreste aus der Tertiärzeit, noch auch die Fußspuren so sicher sind, daß man darauf die Existenz eines tertiären Menschen gründen kann.[1])

W. Dencke[2]) in Greifswald hat die Funde in den Ostseeländern genauer auf ihr geologisches Alter untersucht und ist zu einem durchaus negativen Resultate gelangt. Was im „Diluvialmergelboden" sich findet, beweist nichts für ein tertiäres Alter, da derselbe schon tief von der Kultur durchwühlt ist. Freilich finden sich Feuersteine teilweise von eolithischem Habitus auch in Waldgebieten; aber an diesen Stätten fanden sich im 18. Jahrhundert viele Werkstätten für Flintenfeuersteine.

Vor dem Diluvium lagerte die Kreide, welche die benutzten Feuersteine einschließen, in einer Tiefe von Hunderten von Metern, war dem Menschen also unzugänglich. Erst nach dem Rückgange der ältesten Vergletscherung in der Intergla-

[1]) Vgl. „Gaea" 1906, 159 ff.

[2]) Zur Eolithenfrage auf Rügen und Bornholm. Mitteilungen des naturw. Vereins. 1905.

zialzeit zeigen sich einzelne Kiesmassen mit obersenonen Feuersteinen. Sichere Spuren von menschlichen Tätigkeiten treten erst nach der Eiszeit auf.[1])

Was die „Eolithen" selbst anlangt, so haben Versuche beim Ausschlemmen der Kreide in den Zementwerken von Nantes gezeigt, daß durch die Wirbelbewegung des schlämmenden Wassers die runden Kieselknollen zu Eolithen sich formten.[2])

Fraas nimmt einen durchaus geologischen Ursprung der Eolithen an: sie kommen massenhaft nur in diluvialen Schichten vor, die Feuerstein führen, fehlen aber da, wo der Feuerstein fehlt. Die von der Brandung gegeneinander geworfenen Feuersteine an der Steilküste von Rügen zeigen beiderseitig die schönsten Retouchen.[3]) — So bestätigt sich immer mehr die Richtigkeit der Deutung, welche Virchow von diesen Steinen seiner Heimat Pommern gegeben.

In einer Abhandlung: „Das Ende der Eolithenfrage" berichtet die Gaea[4]) über den Stand der Eolithenfrage nach L. Waagen,[5]) der zu folgendem Ergebnisse gelangt: „Wir sehen daraus, daß nunmehr verschiedene Forscher in verschiedenen Gegenden, von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, zu dem gleichen Ergebnisse kamen, daß die ‚Eolithen' nicht von Menschenhand, sondern durch Naturkräfte geformt wurden. Damit ist aber auch das wichtigste Argument für den Tertiärmenschen zerstört und die Untersuchungen Denckes, welche die Unmöglichkeit von Feuersteingewinnung in vordiluvialer Zeit für das nördliche Deutschland dartun, stimmen vollkommen mit dieser Auffassung überein."

Dazu stimmt auch, daß Volz durch eingehende Untersuchung an Ort und Stelle die Schichten, in welchen der Pithecanthropus erectus, das vermeintliche Übergangsglied zwischen Affe und Mensch, sicher dem Diluvium angehören.

Wenn freilich Volz diesen „Affenmenschen", weil er sich

---

[1]) Wildermanns Jahrb. der Natur. (1905/6) 212 ff.
[2]) Boule, L'origine des éolithes. 1905.
[3]) Vgl. Wildermann a. a. O. 237.
[4]) 1908. S. 170 ff.
[5]) Mitteil. d. geogn. Ges. in Wien. 1907. S. 348.

nicht der Affentheorie fügen will, einen „mißglückten Versuch der Natur", zum Menschen aufzusteigen, nennt, so wird dabei gegen die Tatsachen die Deszendenztheorie als feststehend angenommen, der Tatbestand absurden Deutungen geopfert. Denn mißglückte Versuche der Natur, einen Menschen aus den Affen zu züchten, sind eine Absurdität.

Eine ganz glänzende Entdeckung zur Bestätigung der Affenabstammung des Menschen glaubt man in der experimentell nachgewiesenen „Blutsverwandtschaft" von Affe und Mensch gemacht zu haben.

Man hat nämlich gefunden, daß Menschen- und Affenblut aufeinander reagieren, wie nur Blut von nahe verwandten Tierarten, etwa wie das Blut von Schaf und Ziege aufeinander wirken. Damit scheint doch der tatsächliche Beweis für unsere Blutsverwandtschaft mit den Affen geliefert zu sein.

Hier wird kein experimenteller Beweis erbracht, sondern durch eine ganz plumpe Begriffsfälschung der Schein eines Beweises erweckt. „Blutsverwandtschaft" bezeichnet nämlich nach dem Sprachgebrauch gemeinsame Abstammung; somit würde Blutsverwandtschaft zwischen Affe und Mensch ihre gemeinsame Abstammung, bezw. Abstammung des Menschen vom Affen bedeuten, das ist aber das zu Beweisende. Was sagt aber der experimentelle Beweis? Das Blut des Menschen und des Affen sind in chemischer Beziehung einander ebenso verwandt wie das Blut von Schaf und Ziege!

Daß die dem Menschen in körperlicher Beziehung nahestehenden Affen im Aufbau ihres Körpers dieselben Stoffe verwenden, und gleiche oder doch ähnliche physiologische Prozesse aufweisen, war längst bekannt. Daraus kann man aber ebensowenig auf eine Abstammung schließen, als aus der gleichen Einrichtung des Verdauungsprozesses, des Zeugungsprozesses bei Menschen und Affen.

Sogar das Gehirn des Affen stimmt in chemischer Beziehung mit dem des Menschen überein; dies wäre viel entscheidender als die chemische Übereinstimmung im Blute: und doch bedienen sich selbst die Evolutionisten nicht dieses Beweises.

Auch für Schaf, Ziege und Rind kann aus der chemischen

Blutsverwandtschaft nicht auf einen gemeinsamen Ursprung geschlossen werden: und doch müßte derselbe ausgemacht sein, wenn die gemeinsame Abstammung von Affe und Mensch aus dem Vergleiche mit jenen Tieren bewiesen werden sollte.

Nicht besser als mit diesem experimentellen Beweise steht es mit einer andern angeblich auf Beobachtung und Tatsachen gegründeten Stütze der Abstammung, mit dem s. g. Atavismus: Man beobachtet in der Reihe der Fortpflanzung Rückschläge älterer Generationen auf jüngere. Es ist hinlänglich bekannt, daß körperliche und geistige Eigenschaften, namentlich Defekte, eine oder mehrere Generationen überspringen und erst wieder bei Enkeln und Urenkeln auftreten.

Nun kommen aber beim Menschen in der Reihenfolge der Generationen tierische Eigenschaften vor: dieselben sind als „Rückschläge" auf Eigenschaften früherer Ahnen anzusehen: dies ist die Erscheinung des „Atavismus".

Derselbe hat in der darwinistischen Bewegung eine hervorragende Rolle gespielt. Daß derselbe keinen Beweis liefert, sieht jedermann, der auch nichts von Biologie kennt, ein; nur wenn die Abstammung schon feststünde, könnten diese Erscheinungen atavistisch gedeutet werden.

Doch fängt man bereits auch in Fachkreisen an, nüchterner darüber zu urteilen.

So berichtet E. Wasmann in dem Aufsatze: „Der Atavismus einst und jetzt."

Bereits fangen besonnene Forscher an, die „Rückschläge" auf niedere Tierformen, insbesondere beim Menschen zu bestreiten. Ranke erklärt: „Es hat sich nachweisen lassen, daß alle diese Affenähnlichkeiten am Menschenschädel, diese „pithekoiden" Formen teils direkt Resultate krankhaft pathologisch gestörter Entwicklung sind ..., teils individuelle Bildungen, welche sich durch eine vollkommen geschlossene Reihe von Zwischengliedern mit den typisch ausgebildeten Exemplaren des Menschenschädels zu einer einheitlichen Reihe zusammenschliessen."[1]) In demselben Sinne spricht sich bekanntlich Virchow aus.

---

[1]) Der Mensch. 2. Aufl. I. S. 406.

Aber selbst Darwinisten kommen von dem überschwenglichen Atavismus von Haeckel, Widersheim zurück. A. Weismann verlangt eine Beschränkung und Emery gibt ihm hierin völlig recht; „denn ganz kritiklos wird hier für die eine, dort für eine andere Anomalie des Menschenleibes je einer seiner vermutlichen Ahnen verantwortlich gemacht. Genügt die Reihe der Säugetiere nicht, so geht es bis zu den Reptilien oder sogar zu den Fischen weiter abwärts. Als der Atavismus noch nicht in die Mode gekommen war, sprach man nur von ‚Tierähnlichkeit', was am Ende doch vernünftiger gewesen sein dürfte."[1]) Sehr entschieden spricht er sich auch gegen das berühmte „biogenetische Grundgesetz" Haeckels aus. Er will nur in dem einen Falle wahren Atavismus anerkennen, wenn nämlich in der Ontogenese Spuren des „Keimplasmas" (im Sinne Weismanns) auftreten und sich zu einer dauernden Bildung eines Individuums gestalten.

Aber auch diese Art von Rückschlag wird von J. H. F. Kohlbrugge[2]) geleugnet. Er unterscheidet drei Arten von Rückschritten: a) Das Auftreten von Eigenschaften der direkten geschichtlichen Vorfahren. Solche kann man in jeder Familie konstatieren: Repetition. b) Das Auftreten von Abweichungen, die vom speziellen elterlichen Typus zum allgemeinen, gegenwärtigen Rassentypus zurückführen: Rückbildungen. Solche finden bei künstlich gezüchteten Organismen häufig statt. c) Das Auftreten von Eigenschaften eines entfernten Rassetypus: Rückschlag. Damit wird das Gebiet der Tatsachen überschritten und werden Hypothesen an die Stelle gesetzt. Von diesen Rückschlägen können auch nicht einmal alle als Atavismen bezeichnet werden, sondern nur jene Anomalien, welche ganz unvermittelt auftreten und zufällig niedrigeren Tierformen ähneln; aber selbst Emery will dieselben nur als „ahnenähnliche", nicht als „ahnenerbliche" gelten lassen. Darum schließt Kohlbrugge: „Die Lehre vom Atavismus beruht nicht auf Tatsachen."[3])

---

[1]) Gedanken zur Deszendenz- und Vererbungstheorie. Biol. Zentralblatt. 1896. S. 344 ff.

[2]) Der Atavismus. Utrecht. 1897.

[3]) So Wasmann in Natur und Offenb. 1899. S. 1 ff.

III. Auch in körperlicher Beziehung kann der Mensch in keiner Weise in eine Reihe mit den Tieren, auch den höchstentwickelten, gestellt werden.

Unter dem Titel: „Mensch oder Affe?“ [1]) hat J. Bumüller, ein Schüler J. Rankes, ein schönes Werkchen veröffentlicht, in welchem er, auf eigene Untersuchungen und auf die Forschungen und Messungen der bedeutendsten Anatomen und Physiologen gestützt, den tiefgreifenden Unterschied zwischen Mensch und Tier auch in körperlicher Beziehung dartut. „Facta loquuntur“ ist sein treffender Wahlspruch entgegen der naturphilosophischen Spekulation der Darwinisten.

Wir können auf seine statistischen Angaben, Messungen und Untersuchungen nicht näher eingehen, wollen aber doch die daraus mit zwingender Notwendigkeit sich ergebenden Resultate der Hauptsache nach hier verzeichnen.

Was zunächst das Gehirn anlangt, welches in erster Linie bei Beurteilung des menschlichen Organismus im Verhältnis zu dem tierischen berücksichtigt werden muß, so darf hier weniger das absolute Gewicht, auch nicht das Verhältnis desselben zum ganzen Körper, sondern zum Nervensystem, speziell zum Rückenmark als ausschlaggebend bezeichnet werden. Aus der Vergleichung zahlreicher Gehirne geht hervor, „daß der Mensch in dieser relativen Schwere seines Gehirns aufs schärfste von den Tieren getrennt ist und daß sein Gehirn auch das schwerste der tierischen Gehirne, das des Gorillas, um mehr als das Doppelte, vielleicht das Dreifache übertrifft. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Größe der Schädelhöhle gegenüber der Rückgratshöhle.“

Beim Menschen hat der Gehirnteil des Schädels ein bedeutendes Übergewicht über den Gesichtsteil. „Dieses absolute Übergewicht des Gehirnteils des Schädels über den Gesichtsteil, welcher nur einen vegetativen Charakter hat, als Sitz für die Geruchs-, Gesichts- und Freßwerkzeuge, ist selbst schon ein ganz hervorragender und durchgreifender Unterschied zwischen dem Menschen einerseits und dem Affen und

[1]) Ravensburg, 1900. Kitz. Vgl. Phil. Jahrb. 1900. S. 242 ff.

allen übrigen Tieren anderseits.“ Aber was noch wichtiger ist, der Verfasser weist mit Ranke aus diesen Verhältnissen den aufrechten Gang des Menschen als notwendige Folge nach, während nach den Darwinisten der aufrechte Gang die Gehirn- und Schädelentwicklung bedingt haben soll. „Die den aufrechten Gang bedingende Lage des Hinterhauptloches am Grunde des Schädels ist bedingt durch die Abknickung des Schädelgrundes (Keilbeinwinkel), diese Abknickung ist aber bedingt durch die gewaltige Größenentwicklung des Gehirns, so daß wir in dieser die Ursache des aufrechten und menschlichen Ganges zu erblicken haben.“ „Deshalb kann kein Affe auch nur vorübergehend aufrecht, d. h. menschlich gehen und stehen.“

Nachdem er auch noch andere Merkmale, wie das menschliche femur, den Bau des Fußes usw. in ihrer charakteristischen Besonderheit dargetan hat, schließt der Verfasser: „Man wird im ganzen Tierreich keine zweite Ordnung finden, welche einer andern gegenüber so viele und zugleich so wichtige Unterscheidungsmerkmale aufweisen kann, wie der Mensch gegenüber den Primaten. Wir sind daher nicht nur berechtigt, sondern gezwungen, den Menschen von der Ordnung der Primaten zu trennen.“

Aber auch von allen Säugetieren muß der Mensch geschieden, als besondere Klasse aufgefaßt werden, ja er bildet einen eigenen Stamm der Rückenmarkstiere. „Verstand und Sprache, Vorherrschaft des Gehirns über das vegetative Rückenmark, Übergewicht des Gehirnschädels und der durch die mächtige Gehirnentwicklung bedingte aufrechte Gang sind so enorm wichtige Merkmale, daß sie uns zweifellos berechtigen und zwingen, den Menschen als ‚Gehirntier‘, als einen eigenen Stamm der animalen Welt von allen, eine höhere Verstandestätigkeit und eine Sprache entbehrenden, unter der Herrschaft der vegetativen Organe stehenden quadrupeden ‚Rückenmarkstieren‘ zu trennen.“

Das ist auch zu allen Zeiten von den Menschen anerkannt worden, nur der Darwinismus brauchte eine Brücke vom Affen zum Menschen. Aber die anatomische Vergleichung des Menschen mit dem höchsten Affen zeigt, „daß die höhere Entwick-

lung des Affentypus im allgemeinen gar nicht dem Menschentypus zustrebt, sondern im Gegenteil sich in geradezu extremer Weise von letzterem immer weiter entfernt. Dies aber verleiht der hypothetischen Affenabstammung des Menschen die größtmögliche wissenschaftliche Unwahrscheinlichkeit."

Auch die Paläontologie spricht ganz entschieden gegen eine allgemeine Deszendenz. „Zunächst ist als Tatsache von eminenter Wichtigkeit hervorzuheben, daß die älteste Tierbevölkerung der Erde ganz gegen eine allgemeine Abstammung der Tierwelt und mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, für eine gesonderte Entstehung mindestens der einzelnen Stämme spricht. Im Cambrium kommen bereits alle Tierformen mit Ausnahme der Wirbeltiere vor. Der Graphit, der die früheren organischen Formen bergen sollte, ist von Weinschenk als unorganisches Produkt nachgewiesen worden. „Man muß sich da immer wieder fragen, wann und wo soll denn die darwinistische, Äonen erfordernde allmähliche Entwicklung stattgefunden haben, wenn der Stamm schon in der ältesten Periode eine so erstaunlich hohe, weit verzweigte Differenzierung besessen hat?"

Was speziell die Säugetiere anlangt, so stellt die Paläontologie die Tatsache fest, „daß die erst im Tertiär beginnenden plazentalen Säugetiere[1]) schon in der ältesten Abteilung desselben, im Eocän in alle zehn Ordnungen gespalten sind, ja, daß die meisten und wichtigsten Ordnungen sich schon in den ältesten Schichten des Eocän vorfinden. Wo sind die Vorläufer dieser zehn Ordnungen und die Übergangsformen zwischen ihnen und den Beuteltieren?"

Daraus ergibt sich: „Wenn wir die paläontologischen Ergebnisse zusammenfassen, so kommen wir zu dem unabweisbaren Schlusse, daß auf Grund der Paläontologie nur eine gesonderte Entstehung mindestens der verschiedenen Stämme angenommen werden kann. Zwischen keinem Stamm besteht auch nur eine einzige Übergangsform, und sie treten

[1]) Nur die Monotremen und Beuteltiere sind explazentar.

fast alle zu gleicher Zeit, hoch differenziert und mit fertigem Typus versehen auf. Die allgemeine Abstammung ist nichts anderes als eine theoretisierende Verallgemeinerung der nur für eine eng begrenzte Abstammung sprechenden Tatsachen ohne alle historisch-paläontologische, also empirische Grundlage."

Da nun der Mensch einen eigenen Stamm in der Reihe der Tiere darstellt, so „spricht die Paläontologie für eine gesonderte Entstehung des Menschen". Weder ein fossiler Affentypus (Pithecanthropus erectus) noch ein fossiler Menschenschädel können als Übergangsformen bezeichnet werden. „Daß der Schädel des Pithekanthropus nur einem Affen angehört haben kann, darüber ist besonders nach den Ausführungen des Straßburger Anatomen Schwalbe, der selbst Anhänger der Affenabstammung ist, ein Zweifel gar nicht mehr möglich."

Das Schlußergebnis des Verfassers lautet: „Der Mensch gehört systematisch nicht zu den Affen, er steht — abgesehen von Verstand und Sprache — in der übermächtigen Entwicklung des Gehirnteiles und des Nervensystems einzig in der ganzen animalen Welt da, so daß ihm unter denselben auch eine selbständige Stellung eingeräumt werden muß. Die Wissenschaft spricht aber auch nicht für die Abstammung des Menschen von dem Affen, denn man hat noch kein Bindeglied nachgewiesen, sei es, daß man beim Menschen oder beim Affen anknüpfen wollte."

Also besteht nicht einmal eine begründete Wahrscheinlichkeit für die tierische Abstammung des Menschen auch nur nach seiner körperlichen Seite. Selbst wenn diese Wahrscheinlichkeit bestände, wäre immer noch kein hinreichender Grund gegeben, von der Darstellung der Heiligen Schrift abzugehen.

Man hat sich allerdings für berechtigt erachtet, den biblischen Bericht über das Sechstagewerk im Sinne der naturwissenschaftlichen Forschungen zu erklären, und von dem nächsten Wortlaute der Schrift abzugehen. Aber hier liegen die Verhältnisse sowohl von seiten der Bibel, wie von der der Naturwissenschaften ganz anders. Die geologischen Perioden mit ihren Organismen sind keine bloßen Hypothesen wie die Entwicklungslehre. Der biblische Bericht betont nicht so nach-

drücklich die unmittelbare Einwirkung Gottes bei der Erschaffung der Tiere wie bei der Bildung des ersten Menschen und des Weibes.

Doch dürfte wohl zugegeben werden: Wenn wirklich die Naturwissenschaft die tierische Abstammung des menschlichen Körpers mit Sicherheit nachwiese, müßten wir uns dazu verstehen, wie das ganze Sechstagewerk so auch die Bildung des ersten Menschen weniger dem nächsten Wortlaute der Bibel entsprechend uns zu denken. Aber in dieser Lage befinden wir uns nicht; also muß es bei dem Wortlaute der Heiligen Schrift verbleiben.

IV. Für die Abstammung des menschlichen Leibes vom Tierleibe hat man sich auf den größten Kirchenlehrer berufen.

Der heilige Augustinus hat sich so eingehend mit dem Mosaischen Schöpfungsberichte beschäftigt, er hat denselben so oft zum Gegenstand seiner Untersuchungen teils in eigenen Schriften, teils im Zusammenhange mit andern Erörterungen gemacht, seine diesbezüglichen Anschauungen sind so häufig in der Kontroverse über die Auslegung des Hexaemeron und dessen Vergleichung mit den naturwissenschaftlichen Schöpfungstheorien in die Debatte gezogen worden, daß es sich wohl der Mühe lohnt, die Lehre eines so hervorragenden Kirchenlehrers über die Entstehung der Welt aus seinen verschiedenen Schriften zusammenzustellen. Nachdem in einem größeren Werke[1]) bereits das Verhältnis Augustins zum Darwinismus einer eingehenden Untersuchung unterzogen wurde, wird in einer Broschüre[2]) derselbe Gegenstand für ein weiteres Publikum kurz und allgemein verständlich von M. Raich behandelt. Über den Inhalt im allgemeinen orientieren uns folgende Überschriften: I. Augustins einschlägige Werke; II. die Resultate der Augustinischen Forschung: 1) Der Urstoff und die Weltkörper. 2) Die Pflanzen- und Tierwelt. 3) Der Mensch. 4) Die Schöpfungstage.

Von besonderem Interesse ist die klare Darlegung des Be-

[1]) Graßmann, Die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus und Darwins. Gekrönte Preisschrift. 1889.

[2]) St. Augustinus und der Mosaische Schöpfungsbericht. Frankfurt 1889.

griffes der rationes seminales, derentwegen der heilige Augustinus selbst von katholischen Gelehrten angegriffen, von den Darwinisten belobt wird. Jene Samenkräfte mit „uranfänglicher, ursprünglicher, grundförmlicher Existenzweise", nicht in den uns bekannten, entwickelten Formen, sondern nur „samenartig, der Potenz, der Ursache nach" und zwar „unsichtbar, im Geheimen, im Verborgenen", aus denen Tiere und Pflanzen wurden, sind im Beginn der Schöpfung der Materie durch die schaffende Allmacht eingesenkt worden, um zur rechten Zeit die Organismen und aus und in diesen eigentliche Samen zu erzeugen.

„Jene unsichtbaren, geheimnisvoll wirkenden Kräfte also, welche die an sich tote Materie in die Organismen der Pflanzen und Tiere aufnehmen, sie umgestalten, formen und beleben — jene gewaltigen Kräfte, welche den leblosen Stoff aus den Fesseln bestimmter Naturgesetze und elementarer Verbindungen lösen und neuen Gesetzen unterwerfen und sich zur Wohnung und zum Werkzeug schaffen — jene Lebenskräfte, welche schon Jahrtausende hindurch über die tote Materie herrschen, hätten nach Augustinus' Auffassung auch beim Beginn der Zeiten die Materie belebt und gestaltet und so die organische Welt geschaffen."

Solche Fassung der Ursamen entrückt sie den Bedenken, welche gegen die Möglichkeit ihrer Existenz in dem feurig-flüssigen Zustande der Erde u. dgl. erhoben werden. Noch weniger können solche gegen die eigentlichen Samen der Jetztzeit gerichteten Einwände verfangen, wenn man den rationes seminales noch eine weitere Fassung gibt. Raich glaubt, daß der heilige Augustinus darunter nicht bloß die Urkeime der Organismen, sondern die Uranlagen aller Naturgebilde versteht. Sie sind als Kräfte, Dispositionen, Anlagen der Materie eingesenkt, um aus dieser und in dieser die zahlreichen göttlichen Gedanken zu verwirklichen, sei es, daß sie dieselben zu Mineralien, zu Himmelskörpern, sei es zu Pflanzen und Tieren ausgestalten.

Augustinus dehnt diese seine Urpotenzentheorie selbst auf den Menschen nach seiner körperlichen Seite hin aus.

„Auf andere Weise existierten damals Adam und Eva, nicht

als Erwachsene, nicht als Kinder, nicht vergleichbar dem Embryo im Mutterschoße, sondern nur der Ursache nach, vermöge einer durch das Wort Gottes der Welt gleichsam samenartig eingepflanzten Potenz. Augustin nimmt nämlich für jedes organische Wesen vier verschiedene Existenzweisen an. 1° von Ewigkeit in der göttlichen Schöpferidee; 2° kraft der Urpotenzen im Beginn der Zeiten in den Elementen der Welt; 3° in ihrer vollendeten Form im Laufe der Zeiten; 4° in den aus diesen erzeugten Samen: so weit ist der große Kirchenlehrer von einem „Kneten des Lehmes" bei der Hervorbringung des Menschen entfernt. Seine Auffassung könnte vielmehr Mivart für sich in Anspruch nehmen, der den biblischen Schöpfungsbericht mit der darwinistischen Abstammung des Menschen seiner körperlichen Seite nach in Parallele zu setzen sucht. Wir wollen die Exegese Mivarts nicht zur unsrigen machen, müssen aber doch zugestehen, daß dieselbe nicht so verwerflich erscheint, wenn ein Augustin mit der Bildung des menschlichen Leibes durch die Hand Gottes es vereinbar findet, daß derselbe aus den Urpotenzen hervorging.

Das Verhältnis Augustins zum Darwinismus präzisiert der Verfasser wie folgt:

„Von einer Abstammung der höher organisierten Wesen aus niederen ist bei Augustinus keine Rede. Ein Deszendenztheoretiker ist er nicht. Allein dies tut dem Werte seines Systems keinen Eintrag. Bis zur Stunde sind positive naturwissenschaftliche Gründe für die Wahrscheinlichkeit jener Abstammung nicht erbracht worden. Sollte aber jener Beweis mit Ausschluß der Menschenseele gelingen, so steht auch dann noch die kirchliche Auffassung auf der Höhe der Zeit. Denn ein konsequenter Ausbau des augustinischen Systems gestaltet dasselbe zur Deszendenztheorie."

Kurz, Augustin redet nicht einer Evolution durch „Auslese" oder durch „Anpassung", sondern kraft eines von Gott in die Stoffe gelegten Entwicklungsprinzips das Wort. Eine solche ist mit der christlichen Weltanschauung recht wohl vereinbar.

Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde.

I. Das zweite, was von der Heiligen Schrift besonders nachdrücklich hervorgehoben wird, ist die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes: er ist Ebenbild Gottes. Darin liegt das ganze Wesen, die Bedeutung, die Würde der menschlichen Natur begründet. Allerdings ist ein jedes Wesen einigermaßen ein Abbild Gottes, auch die unvernünftigen Wesen, überhaupt alles, was ein Sein hat. Denn, wie wir sahen,[1]) ist ein jedes geschaffene Wesen nur dadurch das, was es ist, daß es in einer bestimmten Rücksicht den Urgrund, das Urbild alles Seins in sich darstellt, der göttlichen Wesenheit einigermaßen ähnlich ist. Nun reicht freilich die Ähnlichkeit eines Dinges mit einem andern nicht hin, um als Bild desselben zu gelten; es muß nach ihm als Urbild gebildet sein, um es darzustellen, es muß Abbild sein. Ein Ei ist dem andern ähnlich, aber keines ist ein Bild des andern.[2]) Aber tatsächlich schafft Gott die Wesen außer sich als Abbilder seiner Güte, seiner Vollkommen-

---

[1]) Gott der Einige u. Dreif. S. 179, Theodizee. 4. Aufl. S. 203 f., Metaphysik. 4. Aufl. S. 34 ff.

[2]) Sicut Augustinus dicit (Qq. l. 83 q. 74): „Ubi est imago, continuo et est similitudo, sed ubi est similitudo non continuo est imago.“ Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scl. quod sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius; unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus. Aequalitas autem non est de ratione imaginis; quia ut August. ibidem dicit: „ubi est imago, non continuo est aequalitas“, ut patet in imagine alicujus in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis; nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini quod insit illi de quo expressa est. Manifestum est autem, quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo dicitur in homine esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit „hominem factum ad imaginem Dei“. Praepositio enim ad accessum quemdam significat, qui competit rei distanti. S. Thom. 1. p. q. 93 a. 1.

heiten. Der Zweck der Schöpfung ist ja die Verherrlichung Gottes und die Mitteilung seiner Güte an die Geschöpfe. Verherrlichen können sie ihn nur dadurch, daß in ihnen seine Vollkommenheiten wiederstrahlen, daß sie ihm in ihren geschaffenen Vollkommenheiten ähnlich sind, also die göttlichen Vollkommenheiten in ihnen *dargestellt* werden. Er will sie also als Abbilder seiner unendlichen Vollkommenheit.

Er will, wie gesagt, an die Geschöpfe sich *mitteilen*, sie an seiner Güte teilnehmen lassen. Eine reale Teilnahme ist wenigstens für alle nicht möglich; also bloß eine ideale, die darin besteht, daß auch sie eine dem göttlichen Sein ähnliche Vollkommenheit in sich tragen. Also will er, daß sie ihm ähnlich sind, seine Güte zur Darstellung bringen: sie sollen ihn abbilden.[1])

Dies können die unvernünftigen Wesen nur in sehr unvollkommener Weise. Ihre höchste Vollkommenheit, das sinnliche Erkennen und Begehren, ist eine gemischte Vollkommenheit, durch Unvollkommenheit getrübt: ein solches Erkennen und Begehren ist an den Stoff gebunden. Diese Erkenntnis, wie Sehen, Hören kann also dem reinen Geiste nur bildlich zugeschrieben werden.

Aber die vernünftigen Wesen besitzen *lautere* Vollkommenheiten: Verstand und Willen, geistiges Erkennen und Wollen. Dies kann und muß dem vollkommensten Geiste im eigentlichen Sinne zukommen. Zwar macht der unendliche Abstand zwischen dem durchsichseienden Wesen und der Kreatur, daß auch die lauteren Vollkommenheiten nur in *analogem* Sinne von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden; aber die analoge Aussage ist keine tropische: Denken und Wollen kommt Gott wie den geschaffenen Geistern ganz eigentlich zu.

Die Ähnlichkeit der vernünftigen Geschöpfe mit Gott ist einigermaßen eine spezifische, eine Übereinstimmung in der *Spezies*, der Art; z. B. im Weisesein, im Lieben; während die Übereinstimmung der unvernünftigen Natur mit Gottes Wesen

---

[1]) Mundum mente gerens, similique in imagine formans. Boeth. de cons. III, 9.

nur eine sehr allgemeine, eine generische ist. Sie haben zwar eigentliches Sein, eigentliches Leben, wie Gott; bestimmt man aber diese sehr allgemeinen Begriffe näher, so ergibt sich ein Sein, ein Leben, das seiner besonderen Art nach Gott nicht zukommen kann.[1])

Dasselbe ist zu sagen von dem Ebenbilde der allerheiligsten Dreifaltigkeit, welches die vernünftige Kreatur an sich trägt, während die unvernünftige nur eine Spur der Dreifaltigkeit darstellt. Der heilige Thomas hat freilich früher auch in dem geistigen Leben der Kreatur nur eine Spur der Dreifaltigkeit gefunden. Denn das Gedächtnis, das Erkennen, das Lieben unserer Seele als Darstellung der entsprechenden Tätigkeiten in Gott, durch welche der Vater, den Sohn erkennend, erzeugt, und von beiden durch Liebe der Heilige Geist gehaucht wird, können, wie wir früher sahen, nur sehr unvollkommen die trinitarischen Verhältnisse abbilden. Noch viel weniger finden sich in der unvernünftigen Welt Vergleichungspunkte mit der Trinität; die wir früher anführten,[2]) können nur durch geistreiche Kombinationen zu Darstellungen der Trinität verwandt werden.

---

[1]) Non quaelibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicitur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici, quod vermis, qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis. Neque iterum potest dici, quod si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad ejus imaginem: quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro . . . Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo primo quidem et maxime communiter inquantum sunt, secundo inquantum vivunt, tertio vero inquantum sapiunt vel intelligunt; quae ut Augustinus dicit (Qq. 83 q. 51) „ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius". Sic ergo patet, quod solae intellectuales creaturae proprie loquendo sunt ad imaginem Dei. S. Thom. 1. p. q. 93. a 2.

[2]) Gott der Einige u. Dreifalt. S. 267 ff.

Danach könnten sie nicht einmal Spuren der Dreifaltigkeit genannt werden. Der heilige Thomas bezeichnet sie indes doch als solche, und nennt dementsprechend nun die vernünftigen nicht Spuren, sondern Bilder der Dreifaltigkeit. Er nimmt nämlich die „Spur" in einem weiteren Sinne, nämlich für Zeichen, Anzeichen; so ist die Asche eine Spur des Feuers, die Verwüstung des Landes eine Spur des Feindes.

Die Spur in diesem Sinne weist bloß auf eine Ursache hin, zeigt aber nicht direkt an sich die Beschaffenheit der Ursache; dieselbe muß vielmehr erst aus der Wirkung erschlossen werden. So schließen wir aus der Schönheit und Ordnung der Kreatur auf Erkennen und Liebe in Gott. Und so zeigt jede Kreatur eine Spur Gottes.[1])

---

[1]) Cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur Dei similitudo per modum imaginis, in aliis autem per modum vestigii. Id autem quo creatura rationalis excedit alias creaturas est intellectus sive mens, unde relinquitur, quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in ceteris rebus, quibus secundum has partes assimilatur. Cujus ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus, quo repraesentat vestigium et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum rationem speciei, vestigium autem repraesentat per modum effectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingat. Impressiones enim, quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia similiter, et cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terrae vestigium hostilis exercitus. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas et quantum ad hoc quod in creaturis rationalibus repraesentatur similitudo divinae naturae et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem naturae divinae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad similitudinem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit sed etiam in hoc quod intelligit. Aliae vero creaturae non intelligunt, sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente et amoris ab utroque, in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem potest dici imago Trinitatis

Indes ist dieser Begriff der Spur nicht dem Sprachgebrauche entsprechend: im eigentlichen Sinne spricht man nur von einer „Fußspur". Die Fußspur stellt aber auch einigermaßen die Beschaffenheit des Gehenden dar; ex ungue leonem. Ein Zoologe und der Jäger erkennt sehr gut aus der Spur das Tier.

Und wirklich sind die unvernünftigen Geschöpfe in diesem Sinne Fußspuren Gottes. Sie stellen uns sein Wesen nicht wie ein Bild dar, sondern geben uns, wenn auch sehr unbestimmte, Umrisse von seinem Wesen. In ihrer allgemeinsten Bestimmung stimmen sie mit Gott überein. Ihre Schönheit und Güte, ihr Leben und Sein haben eine gewisse Ähnlichkeit mit den entsprechenden Vollkommenheiten Gottes. In ihrer Schönheit, Güte, Ordnung stellt sich aber das göttliche Erkennen und Wollen dar, also auch die Grundlagen der trinitarischen Verhältnisse.

Und so sind sie auch Spuren der Dreifaltigkeit, das Wort in etwas weiterem Sinne genommen. Das gilt insbesondere in Bezug auf ihre höchste Ausstattung; das sinnliche Erkennen und Begehren ist ein sehr entsprechendes Abbild dieser geistigen Akte des Menschen. Da wir also durch diese Bilder, Abbilder Gottes, der Dreifaltigkeit sind, so sind es einigermaßen auch die nächst unter den Menschen stehenden unvernünftigen Wesen.

II. Danach kommt also die Ebenbildlichkeit nur dem Geiste zu, dem Menschen nur nach seiner geistigen Seite, nicht nach seiner körperlichen; sein Körper ist, wie der heilige Thomas a. a. O. folgert,[1]) ebenso nur vestigium, wie jedes andere unvernünftige Geschöpf. Wenn der heilige Augustin bemerkt, daß der Mensch wegen seiner aufrechten Haltung gegenüber dem

---

increatae per quamdam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi et verbum et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio. Species vero ejus demonstrat Verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo ordinatur effectus ad bonum. S. Thom. 1. p. q. 93. a. 6.

[1]) 1. p. q. 93. a. 6.

Blicke und der Neigung der Tiere zur Erde mehr Gott ebenbildlich sei, als diese, so ist das nach Thomas nicht so zu verstehen, als wenn im menschlichen Körper das Abbild Gottes bestehe, sondern ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima per modum vestigii.[1])

Offenbar nimmt der heilige Augustin das Wort Bild nicht in dem strengen Sinne, in welchem es der vernünftigen Natur allein zukommt; durch jede Ähnlichkeit des Geschöpfes mit Gott, also durch jede Vollkommenheit bildet es einigermaßen Gottes Vollkommenheit ab und dies um so mehr, als dieselbe mit der vernünftigen Natur zusammenhängt. Nun ist aber die schöne, harmonische Gestalt des menschlichen Körpers, insbesondere auch seine aufrechte Haltung, die seinen Blick von der Erde weg nach oben richtet, ein hoher Vorzug, der sprechende Ausdruck der geistigen Seele, ein auszeichnendes Merkmal des Menschen vor den Tieren, den bloßen Fußspuren Gottes. Also kann man auch in dem menschlichen Körper ein sekundäres Abbild Gottes anerkennen. Im Grunde tut dies auch der heilige Thomas, wenn er erklärt, der Mensch sei in sekundärer Weise ein vollkommeneres Ebenbild Gottes, als der Engel. Dem Engel komme zwar primär eine größere Gottebenbildlichkeit zu wegen seiner vollkommenen Geistigkeit, aber ihm fehle die menschliche Zeugung, welche ein Abbild der allerheiligsten Dreifaltigkeit sei.

Also vorzugsweise und in erster Linie besteht die göttliche Ebenbildlichkeit in der Geistigkeit, im Verstand und freien Willen; denn diesen Vollkommenheiten kommt im vollen Sinne eine wahre, spezifische Ähnlichkeit mit Gottes Vollkommenheit zu. Wie nun die Geistigkeit selbst wieder Abstufungen hat, also geringere oder größere Gottähnlichkeit besitzt, so hat auch die Ebenbildlichkeit Grade. Schon zwischen Mann und Weib macht der heilige Paulus hierin einen Unterschied. „Der Mann ist das Bild und die Ehre Gottes, das Weib aber die Ehre des Mannes.“[2]) Und er begründet diesen Gedanken:

---

[1]) 1. p. q. 93. ad 9m.

[2]) 1 Kor. 11, 7.

„Denn der Mann ist nicht vom Weibe, sondern das Weib vom Manne. Denn der Mann ist nicht wegen des Weibes, sondern das Weib wegen des Mannes.“ [1])

Damit kann nicht gesagt sein, daß das Weib nicht eigentliches Ebenbild Gottes ist. Die Heilige Schrift erklärt deutlich, daß beide Geschlechter nach Gottes Ebenbild geschaffen sind: „Gott schuf ihn nach seinem Bilde: Mann und Weib schuf er sie.“ Es gebraucht die Schrift im zweiten Gliede die Mehrzahl „sie“, entsprechend dem vorausgehenden „ihn“, dem Einen, welcher nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde.

Aber einigermaßen, in sekundärer Beziehung, ist der Mann mehr Ebenbild Gottes als das Weib. Der Mann ist primär geschaffen nach Gottes Bild, das Weib aber sekundär in dem Sinne, als es wegen des Mannes, als Gehilfin des Mannes, aus dem Manne genommen wurde. Der Mann hat damit eine gewisse Superiorität, eine Auktorität über das Weib, welche der heilige Paulus oben nachweisen will. Darin hat er also eine bevorzugte Ähnlichkeit mit Gott, dem Prinzip und Endzweck aller Dinge.

Die wesentliche Gleichheit erkennt auch der heilige Paulus an, indem er weiter erklärt: „Jedoch ist weder Mann ohne Weib, noch Weib ohne Mann im Herrn. Denn wie das Weib vom Manne, so der Mann durch das Weib: alles aber aus Gott.“ [2])

Also Gott, dem Schöpfer und Herrn gegenüber sind Mann und Weib gleich; hat der Mann darin einen Vorzug, daß das Weib für ihn, aus ihm, ihm entsprechend gemacht wurde, so ist anderseits auch wieder der Mann vom Weibe und für das Weib, ihm leiblich und geistig angepaßt.

Seiner Mutter gegenüber hat der Mann nicht jene Herrschaft, wie über das Weib; vielmehr hat sie eine gewisse Auktorität über den Sohn.

Es ist die Auktorität des Mannes, die Abhängigkeit des Weibes, welche der heilige Paulus aus dem Ursprunge beider

---

[1]) VV. 8. 9.

[2]) VV. 11. 12.

beweisen will. Diese Auktorität und Abhängigkeit hat aber auch eine geistige Grundlage. Das Weib steht im allgemeinen geistig etwas unter dem Manne; oder vielmehr bei dem Weibe ist diejenige Seite des Seelenlebens mehr ausgebildet, welche sie zur Stütze des Mannes, zur Mutter und Gattin besonders geeignet macht: Vorzüge, welche der höheren Verstandeskraft des Mannes in ihrer Art gleichwertig sind. Doch kann man recht wohl sagen, daß der Mann eben wegen seiner Geistesstärke ein vollkommeneres Abbild Gottes ist, als das Weib; diese größere Vollkommenheit ist aber zugleich der innere Grund für die Herrschaft des Mannes über das Weib. Das Weib wurde geistig nur um so viel tiefer gestellt, als notwendig war, um bei der wesentlichen Gleichheit und Gleichberechtigung der beiden Ehegatten doch der Familie ein einheitliches Haupt zu geben.

Daraus erklärt sich, daß die Heilige Schrift die Ebenbildlichkeit des Menschen in die engste Beziehung zur Herrschaft über alle Tiere setzt: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse, und er soll herrschen über die Fische des Meeres . . .“ Man kann ja in der Herrschaft selbst eine Ebenbildlichkeit mit Gott, dem Herrn, dem Herrscher erblicken; aber es ist dies im Grunde keine andere Ebenbildlichkeit, als die, welche in der Geistigkeit besteht. Denn weil der menschliche Geist Verstand und freien Willen besitzt, ist er Persönlichkeit, welche sich (untergeordneter) Selbstzweck ist, welche die unvernünftige Natur sich unterwirft, beherrscht, als Sache benutzen kann.

Da also die Geistigkeit der Gradmesser der Gottesebenbildlichkeit ist, so kann zwischen Mann und Weib nur ein geringer Gradunterschied zugegeben werden; ein wesentlicherer Unterschied besteht in dieser Beziehung zwischen dem Menschen und reinen Geiste, dessen Gottähnlichkeit kraft seiner Natur unermeßlich über der menschlichen steht. Nicht so notwendig in Bezug auf die übernatürliche Ebenbildlichkeit. Die Gnade verähnlicht uns in ganz besonderer Weise mit Gott, sie vergöttlicht uns sozusagen. Nicht einfach an Gottes Wesenheit, sondern an dem inneren Leben Gottes nehmen wir als Kin-

der und Freunde Gottes in abbildlicher Weise teil. Unsere Gotteskindschaft bildet das Verhältnis des Sohnes zum Vater ab, unsere Gottesfreundschaft den Ausgang des heiligen Geistes durch die Liebe. Wir werden durch diese Erhebung geadelt, in die Familie Gottes aufgenommen, bekommen sozusagen die Familienähnlichkeit der allerheiligsten Dreifaltigkeit. In dieser Gottesebenbildlichkeit gibt es weder Mann noch Weib, kann sogar das Weib den Mann weit übertreffen, der schwache Mensch sich selbst über Engel erheben.

Noch höher steht die Gottebenbildlichkeit der Seligen, welche in der Anschauung Gottes „in das Bild Gottes verklärt werden".

Dieselbe Abstufung ergibt sich, wenn man die Gottebenbildlichkeit in den Akten der geistigen Wesen betrachtet. Dieselben werden am vollkommensten Gott ähnlich, wenn sie ihn erkennen und lieben, wie er sich selbst erkennt und liebt. Der natürliche Mensch hat aber kraft seiner geistigen Natur nur die Befähigung, zur übernatürlichen Gottesliebe und Gotteserkenntnis erhoben zu werden. Durch die Gnade kann er Gott wirklich übernatürlich erkennen und lieben; dies aber sehr unvollkommen. Vollkommen erkennt er, schaut er und liebt er Gott in der Seligkeit.

An der Glückseligkeit Gottes, welche im Schauen und in der Liebe des unendlichen Gutes besteht, nimmt der Selige wirklich teil. Dies ist die höchste Stufe der Gottebenbildlichkeit.[1])

[1]) Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in natura mentis, quae est communis omnibus hominibus Alio modo secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur secundum similitudinem gloriae . . . Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus, secunda in justis tantum, tertia vero solum in beatis. S. Thom. 1. p. q. 93. a. 4.

Eine sehr vollkommene Gottebenbildlichkeit des Menschen will die Heilige Schrift ausdrücken, wenn sie in ihm Bild und Gleichnis, Ähnlichkeit unterscheidet. Die Ähnlichkeit ist ja schon im Begriffe des Bildes enthalten; sie kann also nur darum noch eigens ausgedrückt sein, um die Treue des Bildes, welche in der vollkommenen Ähnlichkeit mit dem Urbilde besteht, zum Ausdruck zu bringen.[1]) Wenn darum auch zunächst nur von der natürlichen Ebenbildlichkeit die Rede ist, welche in der geistigen Natur des Menschen ihren Grund hat, so ist doch zugleich die vollkommenere übernatürliche Gottähnlichkeit durch die Gnade mitangezeigt. Es ist darum nicht gerade nötig, imago und similitudo sachlich zu unterscheiden, und mit manchen imago von der natürlichen, similitudo von der übernatürlichen Ähnlichkeit zu verstehen; es kommt derselbe Gedanke heraus, wenn secundum imaginem et similitudinem als sprachliches Hendiadyoin genommen wird.[2])

Die Erschaffung des Weibes.

I. Mit sichtlicher Sorgfalt beschreibt die heilige Urkunde die Erschaffung, bezw. Bildung des ersten Weibes aus der Seite des Mannes. Der Grund dieser ausführlichen Darstellung ergibt sich aus den Folgerungen, welche die Heilige Schrift, oder was dasselbe besagt, die Adam von Gott erleuchtet und Christus der Herr selbst zieht. Es ist die innige Einheit zwischen Mann und Weib, die daraus sich ergebende innige Liebe des Mannes zu einem Stück seiner selbst, zu seinem zweiten Ich und die untrennbare Verbindung beider in der Ehe.

Es ist also die Ehe, die Unauflöslichkeit des Ehebandes, welches die Schrift recht nachdrücklich begründen will. Die Ehe selbst wurde damit eingesetzt und zugleich geschlossen, zunächst zwischen Adam und Eva, und die neugebildete Eva wurde vom Herrn dem Adam selbst als seine Gehilfin, als Gattin, zugeführt. So erklärt selbst der göttliche Heiland diese para-

[1]) S. Thom. 1. p. q. 93. a. 9.

[2]) Vgl. zum Ganzen G. Birkle, Inwiefern ist der Begnadigte ein übernatürliches Ebenbild Gottes? Regensburg. 1908.

diesische Szene: „Habt ihr nicht gelesen, daß der, welcher im Anfang den Menschen schuf, als Mann und Weib sie geschaffen und gesagt hat: Um deswillen wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und sie werden zwei sein in Einem Fleische. So sind sie also nicht mehr zwei, sondern Ein Fleisch. Was nun Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen.“ [1])

Aber auch die für die Familie notwendige Unterordnung der Frau unter den Mann ist durch die Bildung derselben aus dem Manne begründet.[2])

Es bemerkt darum der heilige Thomas, daß sie nicht aus seinem Haupte, sondern aus seiner Seite, dem Sitze des Herzens und der Liebe gebildet wurde. Aber auch nicht aus den Füßen, weil sie nicht seine Sklavin, sondern seine Mitschwester ist.

Dazu kommt aber noch ein typischer, mystischer Gesichtspunkt. Die heiligen Väter und die Kirche in ihrer Liturgie findet in der Bildung des Weibes aus der Seite des schlafenden Adam einen Typus von der Bildung der Kirche aus der

---

[1]) Matth. 19, 4—6.

[2]) Conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari magis quam in aliis animalibus. Primo quidem, ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur, ut secundum Dei similitudinem esset et ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi . . . Secundo ut vir magis diligeret mulierem et ei inseparabilius adhaereret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Genes. II, 23: „De viro sumta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae.“ Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam, quod non contingit in aliis animalibus Tertio quia, ut Philosophus dicit Ethic. VIII, 12, mas et femina conjunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et mulieris et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina sicut ex suo principio. Quarta vero ratio est sacramentalis. Figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit Ephes. V, 32: „Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia.“ S. Thom. 1. p. q. 92. a. 2.

Seitenwunde des am Kreuze entschlafenen Erlösers: Blut und Wasser gehen auf das Sakrament der Eucharistie und Taufe: auf diesen beiden Sakramenten ist die Kirche Christi aufgebaut.[1])

II. Die Evolutionisten anerkennen nicht nur keinen göttlichen, sondern nicht einmal einen menschenwürdigen Ursprung der Familie und der Ehe. Die Fortpflanzung geschah ursprünglich nach Art der Tiere durch promiscuus concubitus. Erst allmählich hat sich eine mehr oder weniger feste Verbindung von Mann und Weib gebildet. Damit wird eigentlich der Mensch unter das Tier gestellt; denn viele Tiere leben in mehr oder weniger dauernder Geschlechtsgemeinschaft. Übrigens sind selbst entschiedene Monisten gegen diese unwürdige Auffassung aufgetreten.

E. Große,[2]) früher selbst Darwinist und Auktorität unter seinen Fachgenossen, erklärt die „festen Ergebnisse" der evolutionistischen Soziologie, insbesondere was die Entwicklung der Familie betrifft, für Dichtung. Er richtet seine Polemik besonders gegen die Theorie, welche Morgan in seiner Schrift „Ancient Society" entwickelt hat.

„Morgan geht von der Überzeugung aus, daß die Kulturformen, welche die zivilisierten Völker in der Vergangenheit überwunden haben, in den Kulturformen der niederen Völker erhalten sind. Man braucht die in der Erfahrung gegebenen Kulturformen also nur richtig anzuordnen, und man hat die Bahn, welche die Menschheit fortschreitend durchmessen hat, von Anfang bis zu Ende vor Augen (Ancient Society" p. 500). Das Prinzip dieser Anordnung kann selbstverständlich kein anderes als die Idee der Entwicklung sein; Entwicklung ist aber selbstverständlich nichts

[1]) Conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem ad significandum, quod inter virum et mulierem debet esse socialis conjunctio; neque enim mulier debet dominari in virum. Et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici tamquam serviliter subjecta; et ideo non est formata de pedibus. Secundo propter sacramentum; quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est ecclesia instituta. S. Thom. 1. p. q. 92. a. 3.

[2]) „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft." Freiburg und Leipzig. 1896.

anderes als Fortschritt vom Niederen zum Höheren, von der Wildheit zur Zivilisation; und da die Menschheit selbstverständlich eine Einheit ist, so gibt es auch nur einen Fortschritt auf einer Linie in einer Richtung. Morgan stellt sich die Kultur ungefähr wie eine Leiter vor, auf der die Völker nebeneinander und nacheinander emporklimmen. Jedes Volk hat dieselben Sprossen hinter sich oder vor sich. Die große Mehrzahl dieser Sprossen läßt sich aus der Geschichte und Völkerkunde unmittelbar erkennen; die wenigen, welche im Laufe der Zeit verloren gegangen sind, hat Morgan ergänzt, so daß er uns die vollständige Entwicklungsleiter der menschlichen Familie von unten bis oben demonstrieren kann, von dem Promiskuitätszustande der wilden Urzeit über die Konsanguine, die Punalua und die syndiasmische Form aufwärts bis zur monogamen Einzelfamilie der zivilisierten Gegenwart . . .

„Es ist der Soziologie zum Glück nicht vergönnt gewesen, lange auf den Lorbeeren Morgans zu ruhen. Wir brauchen die immer zahlreicheren und stärkeren Angriffe, die von andern Forschern, unter denen Starke („Die primitive Familie", 1888) wohl den ersten Rang verdient, gegen sein Werk gerichtet wurden, hier nicht im einzelnen zu verfolgen und zu würdigen; es genügt, darauf hinzuweisen, daß der Glaube an die Theorie Morgans in demselben Maße an Boden verloren hat, in welchem die Kenntnis der ethnologischen Tatsachen an Boden gewonnen hat . . . Je weiter und tiefer man in das wirkliche Leben der Völker schaut, desto unzulänglicher erscheint gegenüber dieser unabsehbaren, buntverschlungenen Fülle verschiedenartiger Formen das dürre, gradlinige Schema Morgans. Die lebendige Entwicklung ist unendlich reicher, vielgestaltiger und verwickelter als diejenige, welche er konstruiert hat. Die Menschheit bewegt sich keineswegs auf einer einzigen Linie in einer einzigen Richtung, sondern so verschieden die Lebensbedingungen der Völker sind, so verschieden sind auch ihre Ziele.

„Aber nicht bloß als ein Ganzes erweist sich die Entwicklungsreihe Morgans als unhaltbar — auch ihre einzelnen Glieder halten zum großen Teil der Kritik nicht mehr stand. Seine Vorstellungen über die geschlechtlichen Verhältnisse der nieder-

sten Völker, die freilich nicht ihm allein eigen waren; die frühere Auffassung der Exogamie, des Mutterrechtes — alles dieses ist durch die ethnologische Forschung, wenn nicht widerlegt, so doch jedenfalls von neuem in Frage gestellt. Vieles, was noch vor kurzem sicher gefestet erschien, zerrinnt uns unter den Händen." (S. 1—5.)

„Es ist ungleich wahrscheinlicher, daß sich selbst hochbegabte Forscher, die ihrem Finderglücke allzusehr vertrauen, in den Nebel haltloser und trügerischen Spekulationen sich verirren, zumal wenn sie auf die Erschließung sehr fremder und ferner Verhältnisse ausgehen. Und doch hat man gerade für diese gefährlichsten Fälle die Methode der Deutung mit besonderer Vorliebe angewendet. So gründet z. B. Morgan die Rekonstruktion der sämtlichen primitiveren Familienformen seiner Reihe nicht etwa auf verifizierbare Beobachtungen, sondern auf durchaus fragwürdige Deutungen."

„Wenn man ein besonders soziales Gebilde, wie eine bestimmte Art der Familienorganisation, in seinem Wesen und in seiner Bedeutung begreifen will, so muß man es in seinem natürlichen Zusammenhange mit der allgemeinen Kulturumgebung, in der es wächst, lebt und wirkt, studieren. Aus diesem Zusammenhange herausgeschnitten, ist es ein unverständliches Fragment. Diese Wahrheit ist so offenbar, daß es überflüssig scheinen könnte, sie auszusprechen. Trotzdem aber ist jenes erste und einfachste Prinzip der soziologischen Forschung in der Familienkunde fast allgemein vernachlässigt worden. Noch in den neuesten Arbeiten werden die verschiedenen Familienformen ganz ohne Rücksicht auf die Kulturformen, denen sie angehören, angeordnet und beurteilt. Auf diese Weise kann man natürlich ohne besondere Anstrengung dazu gelangen, daß man allen Ernstes eine Form für primitiv erklärt, während ein einziger Blick auf ihre Mutterkultur gelehrt hätte, daß sie eine Verfallserscheinung ist, oder daß man in einer andern, die durch abnorme, eng begrenzte Verhältnisse bedingt ist, eine für die ganze Menschheit gültige und notwendige Entwicklungsform entdeckt."

Wundt, obgleich ausgesprochener Evolutionist, widerlegt

auf Grund ethnologischer Forschungen jenen unwürdigen Urzustand der Menschheit. Er führt aus:[1])

Die ursprünglichsten Beziehungen der Verwandtschaft zeigt das s. g. „malayische Verwandtschaftssystem" von Hawaii und andern polynesischen Inseln in der Sprache bewahrt. In demselben werden für den Vater und dessen Brüder dieselben Namen: makua kana = alter Mann, für Mutter und deren Schwestern: makua wahina = ältere Frau, für den eigenen Sohn und den Sohn des Bruders oder Vetters derselbe Name = junger Mann gebraucht.

Dagegen unterscheidet die Sprache auch das Geschlecht des Sprechenden. Ein hawaiischer Mann nennt seinen Bruder und seine Schwester anders als seine Frau. Nur Schwager und Schwägerin bezeichnen Verwandtschaftsgrade. Es ist also eine Nomenklatur der Generationsfolgen und der Geschlechtsunterschiede. Daraus haben Lubbock und Levis geschlossen, daß man ursprünglich keine Ehe, also keinen wirklichen Vater und keine Mutter kannte. Allmählich habe sich die Promiskuität eingeschränkt auf Gruppen, in denen mehrere Brüder mehrere Schwestern heiraten. Durch weitere Verengerung sei die polygamische und zuletzt die monogamische Ehe entstanden.

„Nun ist klar, daß diese Hypothese voraussetzt, durch jene Nomenklaturen seien zu jeder Zeit diejenigen Verwandtschaftsverhältnisse oder wenigstens mitbezeichnet worden, die wir heute mit den gleichen Namen nennen. Wenn aber der Name, den wir Vater übersetzen, von vornherein nur irgend einen stammverwandten Mann der älteren Generation bedeutet hat, so kann neben einer solchen Generationseinteilung ebensogut eine monogamische wie eine polygamische oder eine s. g. Gruppenehe oder auch ein buntes Gemenge aller dieser Formen bestanden haben. Nur die absolute Promiskuität ist deshalb unwahrscheinlich, weil immerhin selbst in die malayische Nomenklatur einige Verhältnisse der Verschwägerung bereits Aufnahme gefunden haben."

„Wenn von irgend einer gesellschaftlichen Ordnung, so läßt

---

[1]) Psychologische Studien, III. Bd. „Die Anfänge der Gesellschaft". Seite 1.

sich dafür von dieser nach Alters- und Geschlechtsverbänden annehmen, daß sie bis zur ursprünglichen Horde zurückreiche. Sie entspricht einem Zustande ohne Familie, aber nicht ohne Ehe. Selbst mit der Monogamie ist sie an sich vereinbar, da der ursprüngliche Trieb den einzelnen Mann leicht zur selben Frau zurückführen kann, ähnlich wie wir das schon bei monogamisch lebenden Tieren beobachten. Sehr fest freilich wird ein solcher Ehebund schwerlich gewesen sein, wie das nicht nur das Übergewicht der Altersverbände, sondern auch die Tatsache vermuten läßt, daß, während der Eintritt der Jünglinge in die Männerklasse überall bei primitiven Völkern von magischen Zeremonien und Festtänzen umgeben ist, noch lange keinerlei kultische Feier die Schließung der Ehe begleitet."

„Die Ausdrücke ‚Mutterrecht' und ‚Vaterrecht' sind, wenn sie auf die bloße Sippenzugehörigkeit der Deszendenten bezogen werden, irreführend, weil die Ausbildung bestimmter Rechtsverhältnisse, die an den Übergang des Kindes in die Sippe der Mutter oder des Vaters geknüpft werden, eine Wirkung dieses Überganges ist, die nicht in allen Fällen eintreten muß. Das Primäre sind vielmehr die Formen der ‚Mutterfolge' und der ‚Vaterfolge', die beide aus dem Mangel eines eigentlichen Familienverbandes hervorgehen. Denn solange statt der Familie nur ein Männer- und ein Frauenverband existiert, so muß das Kind einem dieser Verbände zugehören. Das Natürlichste und darum auch das Häufigste ist dabei ursprünglich die Weiberfolge. Gleichwohl kommt schon auf sehr frühen Stufen auch die Männerfolge vor, und eine absolute Priorität der einen vor der andern Institution läßt sich daher nicht behaupten."

Damit wird aber der Beweis für den tierischen Geschlechtsverkehr der Urmenschen mit dem s. g. Matriarchat usw. hinfällig.

Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

In der Gottebenbildlichkeit sind alle Vorzüge der menschlichen Seele eingeschlossen, darunter auch die Unsterblichkeit. Denn die Ebenbildlichkeit gründet in der Geistigkeit der Seele.

Die geistige Seele ist eine einfache vom Stoffe in ihrer Tätigkeit und in ihrem Sein unabhängige Substanz, die in sich Bestand hat. Sie kann also nicht durch Auflösung zugrunde gehen, sie geht nicht mit dem Körper unter, wie die Formen, die kein selbständiges, vom Stoffe unabhängiges Dasein haben können. Der Geist als solcher ist seiner Natur nach unvergänglich. Er kann nicht auf natürliche Weise, nicht von einer Naturkraft, sondern nur vom Schöpfer, wie aus Nichts hervorgebracht, so ins Nichts wieder versenkt werden, durch Zurückziehung seines schöpferischen Einflusses. Nun wird in der Natur nichts von Gott, auch kein Atom, vernichtet; am allerwenigsten also die einfache geistige Seele. Jedenfalls müßte der Schöpfer, der alles zum Sein erschuf, einen dringenden Grund haben, gerade die Seelen zu vernichten, wenn sie vom Leibe scheiden. Ein solcher könnte wohl in der Zwecklosigkeit ihres Fortbestandes gesucht werden. Aber gerade das Gegenteil. Die Güte, Weisheit, Gerechtigkeit Gottes fordern den Fortbestand der Seele. Die Güte und Weisheit Gottes muß den fundamentalsten Trieb der Seele nach Glückseligkeit, der hier nicht erfüllt wird, im Jenseits erfüllen; die Gerechtigkeit muß die Guten belohnen, die Bösen bestrafen, was in diesem Leben nur zu oft nicht geschieht.

Also muß sie Gott nach dem Tode erhalten. Sie kann freilich natürlicherweise ohne den Körper keine geistige Tätigkeit entfalten, folglich nicht eigentlich leben; aber das geistige Wesen kann ohne Körper durch unmittelbare Einwirkung Gottes seine geistigen Begriffe gewinnen, wie sie die Engel von der Erschaffung an erhalten; diese unmittelbare Einwirkung muß Gott der leiblosen Seele angedeihen lassen.

Mit dem Eintritt der Seele ins Jenseits ist der Zustand des Geisterreiches der ihr natürliche, und darum die unmittelbare Beeinflussung ihres Geisteslebens durch Gott eine Forderung der natürlichen Vorsehung.[1])

Die heilige Urkunde bringt die Unsterblichkeit der Seele auch direkt zum deutlichen Ausdruck, indem sie dieselbe als

[1]) Vgl Psychologie. 4. Aufl S. 370 ff.; Apologetik I. 3. A. I. S. 279 ff.

Odem, Hauch Gottes bezeichnet.[1]) Alles andere ist durch das Wort, den Befehl Gottes geworden, die Seele hat Gott eingehaucht. Der Odem ist Lebensodem. Er ist Äußerung, klarstes Anzeichen, weil Wirkung und Ursache des Lebens. So teilt also Gott der Seele sozusagen sein eigenes, unvergängliches Leben mit.

Eine Erklärung unserer Stelle gibt der Prediger und spricht dabei die aus dem göttlichen Ursprunge sich ergebende Unsterblichkeit bestimmt aus. Im Tode „kehrt der Staub zur Erde zurück, aus der er stammt: und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat.“[2])

Das kann nicht etwa von einem Zurückkehren, Absorbiertwerden, verstanden werden; so fassen die Pantheisten die Rückkehr des Menschen im Tode in das All, in die Gottheit.

Aber für den theistischen Standpunkt ist eine solche Absorption der Kreatur durch die Gottheit ein Widersinn. Der Prediger, wie das gesamte Alte Testament, hat doch die Persönlichkeit Gottes stark genug betont, um einen solchen pantheistischen Gedanken sofort als eine Ungereimtheit erscheinen zu lassen.

Der Unsterblichkeitsglaube tritt freilich beim Prediger, wie im Alten Testament, überhaupt nicht so in den Vordergrund, wie im Neuen Testament, der Himmel wird nicht so stark für das diesseitige Leben verwertet: vor der Erlösung war der Himmel verschlossen. Nur die Vorhölle oder eigentlich das Fegfeuer war die nächste Aussicht. Den Zustand unmittelbar nach dem Tode stellen sich die Israeliten als wenig trostvoll vor, er ist trauriger gegenüber dem diesseitigen Leben. Erst die Auferstehung gibt Hoffnung, und diese verkündet das Buch Job in trostreichster, unzweideutigster Weise.[3])

Das menschliche Kompositum.

Die heilige Urkunde belehrt uns auch noch durch die Beschreibung der Bildung des ersten Menschen über das Verhält-

[1]) Genes. 2, 7.
[2]) Ekkle. 12, 7.
[3]) Job 19, 23.

nis der Seele zu ihrem Leibe. Die Seele ist das Lebensprinzip des Leibes. Die vernünftige Seele ist es, welche dem Leibe das Leben verleiht und den lebenden Menschen konstituiert. Denn das spiraculum vitae, das der Herr ihm einhauchte, war die vernünftige Seele, die nicht von der Erde hervorgebracht werden konnte, sondern von Gott unmittelbar gegeben werden mußte. Durch diese wurde er ein „lebendes Wesen", der Hauch Gottes war „Lebenshauch".

Es gibt also im Menschen kein von der geistigen Seele unterschiedenes Lebensprinzip, keine besondere sinnliche, allein mit dem Leibe verbundene Seele.

Dasselbe lehrt auch wieder der Prediger an der angeführten Stelle, welche auf den Schöpfungsbericht Bezug nimmt. „Der Leib kehrt zur Erde zurück, von der er genommen ist, der Geist kommt zu Gott, der ihn gegeben."[1]) Es kennt also der heilige Schriftsteller im Menschen nichts anderes als einen materiellen Leib und eine geistige Seele.

So wird auch in der Heiligen Schrift wie im gewöhnlichen Sprachgebrauche Geist πνεῦμα und Seele, ψυχή ganz synonym genommen. Die Seele bezeichnet im strengen Sinne eine an einen Körper gebundene, ihn belebende einfache Substanz, Geist dagegen ein ganz immaterielles Wesen. Da nun unsere Seele Lebensprinzip und geistige Natur zugleich ist, so kann sie sowohl Seele wie Geist genannt werden.

Der Tod wird ebensooft als Trennung der Seele wie des Geistes vom Leibe bezeichnet. Wesentlich besteht der Tod in der Trennung der Seele, des eigentlichen Lebensprinzips, vom Leibe; und doch wird z. B. der Tod Christi als ein Aufgeben des Geistes von den Evangelisten berichtet. Der heilige Jakobus lehrt, daß der Leib ohne den Geist tot ist[2]); wo wir genauer erwarteten ohne die Seele.

Es kommen allerdings auch einige Stellen in der Heiligen Schrift vor, in welchen Geist und Seele unterschieden werden. So sagt der heilige Paulus, daß das Wort Gottes schärfer

---

[1]) 12, 7.
[2]) 2, 26.

als ein zweischneidiges Schwert bis zur Trennung von Seele und Geist, von Mark und Gelenken dringe.[1])

Diese offenbar hyperbolische Ausdrucksweise kann doch nichts gegen die sonstige ausdrückliche Lehre der Schrift beweisen. Es soll nur gesagt sein, daß selbst die innigsten Zusammenhänge durch ein solches Schwert gespalten werden: wie Mark, Gelenke. Tatsächlich wird das Mark des Menschen nicht durch die Predigt geteilt werden und nicht geteilt werden können; also braucht dies auch nicht mit πνεῦμα und ψυχή zu geschehen.

Allerdings hat der heilige Paulus auch in strenger Lehrform im Menschen Geist, Seele und Leib unterschieden, also, wie es scheint, einen „Trichotomismus" gelehrt:

„Der Gott des Friedens heilige euch in allem, damit ganz euer Geist und Seele und Leib tadellos bei der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi bewahrt bleibe."[2])

Aber der Unterschied zwischen Geist und Seele braucht nicht notwendig ein substantieller zu sein, wie ihn die Tritochomisten behaupten. An unserer Stelle ist offenbar das übernatürliche Gnadenprinzip im Menschen, die Gnade des Heiligen Geistes, die vom Heiligen Geist übernatürlich belebte Seele unter πνεῦμα zu verstehen, wie dies ausdrücklich der heilige Hieronymus erklärt.[3])

So ermahnt ja auch der Apostel: „Löschet den Geist in euch nicht aus." Eine Substanz kann nicht ausgelöscht werden, wohl aber der Einfluß des Heiligen Geistes in dem Gnadenstande.

Auch im gewöhnlichen Leben unterscheidet man nicht selten den Geist von der Seele, und will damit natürlich nicht ein besonderes substantielles Wesen, sondern nur eine höhere Seite der menschlichen Seele, die mens der Lateiner, damit ausdrücken.[4])

Die heiligen Väter haben bei Bekämpfung der apolli-

---

[1]) Hebr. 4, 12.

[2]) 1 Thessal. 5, 23.

[3]) ep. 120. q. 12.

[4]) Vgl. August. de anima ejusque orig. IV, 22, wo er spiritus aliquid animae nennt.

naristischen Irrlehre auch deren von Plato übernommenen Trichotomismus bekämpft.

Nach Apollinar sollte Christus nur eine sinnliche, keine vernünftige Seele gehabt haben; den νοῦς habe der Λόγος vertreten. Die Väter widerlegen nicht nur den christologischen Irrtum, sondern auch den philosophischen, die Dreiteilung im Menschen. Derselbe wird auch durch das V. Allgemeine Konzil mitverurteilt, wenn von demselben definiert wird, daß das Fleisch des Herrn beseelt war von einer vernünftigen und geistigen Seele. Also beseelte der Geist, die geistige Seele, unmittelbar den Leib, nicht aber eine von ihm unterschiedene sinnliche Seele.

Ausdrücklich verurteilt später das Konzil von Vienne als häretisch die Lehre, welche leugnet, „daß die vernünftige Seele nicht wesenhaft und durch sich Form des menschlichen Körpers sei.“ [1])

Eine Erklärung dieser scholastischen Formel gibt Pius IX.:

Sententiam, quae unum in homine ponit principium, animam scl. rationalem, a qua corpus quoque et motum omnem et sensum accipiat, in Dei ecclesia esse communissimam et doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime cum ecclesiae dogmate ita videri conjunctam ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide posse negari.[2])

Dieses päpstliche Schreiben verurteilt den Irrtum Günthers, der im Menschen eine von dem Geiste unterschiedene Naturseele annahm, durch welche der Körper sich bewegt, lebt und sinnlich wahrnimmt.

Dagegen erklärt der Papst, daß durch die vernünftige Seele der menschliche Leib Leben, Bewegung und Empfindung erhalte.

Damit ist denn auch die authentische Erklärung der von demselben Papste gegen Günther eingeschärften[3]) Definition des Konzils von Vienne gegeben. „Die vernünftige Seele ist durch

[1]) Clementina de summa Trin. et fid. cath. I.

[2]) ep. ad episc. Wratisl. 30. Apr. 1860.

[3]) ep. ad Card. Geissel 15. Juni 1857.

sich und wesenhaft Form des menschlichen Leibes“ heißt soviel als: sie belebt den Körper selbst, nicht durch eine sinnliche Seele, ihr Wesen ist darauf angelegt, sie ist nicht ein ganz unabhängiger Geist, wie Günther sie faßte.

Nach den Scholastikern, deren Terminologie die Kirche in der Definition adoptiert hat, besteht jeder Körper aus Materie und Form als Wesenskonstitutiven. Der Stoff ist das unbestimmte, potentiale Element; es wird bestimmt, aktuiert, spezifiziert durch die Form. Im Menschen nun ist die Seele das aktuierende, bestimmende Element, das den Leib zum menschlichen Leib und so den Menschen zum Menschen macht.

Nach den Thomisten ist der Urstoff so potential und unbestimmt, daß er durch die substantielle Form selbst zum Körper, zur Substanz determiniert werden muß. Darum gibt es nach ihnen im Menschen nur Urstoff und die Seele, die als Form dem Leibe alles, auch seine Substantialität und Körperlichkeit verwirklicht. Aber schon Skotus nahm für den Leib eine eigene Form an, die ihn zum Leibe macht. Jedenfalls braucht man nach der Erklärung Pius IX. die Seele nur als Wesensform anzusehen, durch welche der Körper Leben, Bewegung und Empfindung hat.

Günther beruft sich für seinen Trichotomismus oder wie die Güntherianer wollen, „Dualismus“, auf den heftigen Kampf, der in uns zwischen dem Geiste und der Sinnlichkeit tobt. Der Kampf setzt aber zwei real unterschiedene Kämpfer voraus.

Aber gerade der innere Kampf, wie er vor unserm Bewußtsein steht, beweist ganz zwingend die Identität des Geistes und der sinnlichen Seele. Wir sind uns klar bewußt, daß genau dasselbe Ich der Leidenschaft folgen möchte und anderseits sich aus Vernunftgründen widersetzt. Daher gerade das Schmerzliche dieses Kampfes. Wären die sich widerstrebenden Neigungen in zwei unterschiedenen Seelen, so könnte jede ihrer Neigung, wenigstens bei rein inneren Vorgängen, folgen, denn eine wüßte gar nichts von der andern.

Fügen wir gegen den Trichotomismus noch einige andere positive Gründe an. Aus der Weisheit des Schöpfers, der

nicht mehr Mittel anwendet, wenn wenige hinreichen, aus der Erfahrung, welche zeigt, daß wie „mannigfacher die Natur in den Erscheinungen, desto einfacher in den Ursachen“ ist, aus der Natur unseres Geistes, der in der Erklärung der Erscheinungen die einfachste sucht und umfaßt; aus dem Grundsatz, daß die Wesen und zumal die Ursachen nicht ohne Grund zu vermehren sind, muß in der Erklärung der Lebenstätigkeit und in der Bestimmung der Ursache derselben jene Annahme vorgezogen werden, welche die wenigsten Elemente a priori aufstellt. Dies ist aber die unsrige, welche mit einer Seele alle Erscheinungen erklärt.

Dazu kommt, daß dieselbe mit dem Sprachgebrauche und der Überzeugung nicht nur des Volkes, sondern auch aller derer Gelehrten übereinstimmt, welche die Trichotomie nicht als System vertreten; es müßten also die Trichotomisten mit starken Gründen ihre Erfindung beweisen.

Es ist unmöglich, daß ein bloß vernünftiges Wesen die ihm eigenen Akte nicht zu unterscheiden vermöge von denen eines andern Wesens, wenngleich auf das engste mit ihm vereinigt. Mögen wir zwei reine Geister auf das engste miteinander vereinigt denken, es kann nie sein, daß der eine sich der Akte des andern als der seinigen bewußt sei, daß er, wenn er die des andern wahrnimmt, sie nicht als subjektiv von den seinigen verschieden unterscheidet.

Nun aber ist es unserm denkenden Geist unmöglich, die Akte der Intelligenz von denen der Sinnlichkeit loszureißen; er ist sich der einen wie der andern als seiner Akte bewußt. So z. B. kann er nur durch Schlußfolgerungen zur Einsicht gelangen, daß ein sinnliches Gut nicht sein eigenes Gut ist.

So eng auch immer die Verbindung zwischen beiden Seelen sein mag, sie können nie eine gemeinschaftliche Tätigkeit haben. Denn nicht in der Sinnlichkeit, weil die obere Seele der Sinnlichkeit nicht fähig ist, wenn sie aber deren fähig ist, so ist die zweite Seele überflüssig, nicht in den Verstandestätigkeiten, weil deren die untere Seele unfähig ist. Also müßte notwendig der Geist beide Tätigkeiten voneinander unterscheiden, was gegen die Erfahrung ist.

Da der Schöpfer nicht die Seele allein, sondern den ganzen Menschen intendiert hat, so muß die Verbindung der Seele mit der Sinnlichkeit eine Vollkommenheit sein; es ist also unmöglich, daß (ohne vorhergegangene Sünde) die Seele nur deshalb mit der Sinnlichkeit vereinigt werde, damit sie in derselben wie in einem Kerker eingeschlossen und niedergedrückt werde. Behaupten, der Schöpfer könne ohne nächsten Grund, bloß wegen der Glückseligkeit im andern Leben, die Seele, ohne vervollkommnet zu werden, mit der Sinnlichkeit verbinden, heißt die Natur des Menschen, als eines wesentlich zusammengesetzten Wesens, verkennen. Denn die der Natur entsprechende Seligkeit besteht in der vollkommenen Entwicklung und harmonischen Tätigkeit der Kräfte und Fähigkeiten eines jeden Wesens.

Es muß also ein nächster Grund vorhanden sein, warum die geistige Seele mit der Sinnlichkeit vereinigt werde. Es widerstreitet aber der Natur der Dinge, daß dieser Grund aus der Sinnlichkeit ausschließlich genommen werde; vielmehr muß die durch die Verbindung für die Seele zu erzielende Vervollkommnung den Grund für diese Verbindung abgeben. Weil aber die Seele nach der Voraussetzung der Gegner bloß Verstand ist, so kann sie nur in den Verstandestätigkeiten von der Sinnlichkeit vervollkommnet werden. Mit andern Worten: da das Sein wegen der Handlung ist, so muß dem verbundenen Sein eine Handlung entsprechen, an welcher beide Bestandteile der Zusammensetzung teilhaben. An der Sinnlichkeit aber kann und braucht die vernünftige Seele nicht teilzunehmen, also muß die Sinnlichkeit einigermaßen an den Verstandestätigkeiten teilnehmen. Dies kann aber nicht formaliter, sondern nur dispositive geschehen.

Kürzer: die Seele muß aus der Verbindung mit der Sinnlichkeit einen Nutzen ziehen, weil man sonst keinen Grund absehen kann, warum sie mit derselben zu einem natürlichen Ganzen vereinigt worden ist. Nun aber hat die vernünftige Seele bloß Verstandestätigkeiten; also muß sie in denselben durch die Sinnlichkeit vervollkommnet werden.

Diese Abhängigkeit unserer Erkenntnis von der Sinnlich-

keit wird aber auch als offenbare Tatsache erkannt; denn wir können nichts denken ohne Hilfe der Phantasie; der Mangel eines Sinnes verursacht den Mangel der entsprechenden Ideen, die Beschädigung der Phantasie macht den Geist unfähig, zu denken; alle geistigen Begriffe bezeichnen wir mit Worten von der Sinnlichkeit genommen, durch Bilder machen wir geistige Begriffe verständlich. Es hat also unser Geist eine solche Abhängigkeit in seiner Erkenntnis von der Sinnlichkeit, daß er seine Ideen nur durch entsprechende, bestimmte sinnliche Wahrnehmungen erlangt. Es muß also zwischen dem Geiste und der Sinnlichkeit eine solche Kommunikation statthaben, daß (auf was immer für eine Weise dies auch geschehen mag) bestimmte sinnliche Wahrnehmungen bestimmte Ideen hervorrufen. Dazu aber reicht nicht hin, daß die sinnliche Seele durch Akte, subjektiv betrachtet, mit dem Geiste in Berührung tritt; denn da die Akte subjektiv genommen realiter die sinnliche Seele selbst sind, so sind dieselben in allen sinnlichen Wahrnehmungen nicht voneinander verschieden, und können demnach auch keine verschiedenen Ideen hervorrufen; und so würde falsch sein, was doch die Vernunft und die Erfahrung beweisen, daß die Abhängigkeit der Erkenntnis von der Sinnlichkeit darin besteht, daß nur bestimmten sinnlichen Vorstellungen nur bestimmte, analoge Begriffe entsprechen.

Es muß also die sinnliche Seele, mit ihren Akten objektiv betrachtet, mit dem Geiste in Gemeinschaft treten. Der Akt der sinnlichen Seele nun in seinem objektiven Werte ist das körperliche, ausgedehnte Phantasma. Dieses aber kann mit einer bloß geistigen Seele keine Gemeinschaft haben. Denn, wie schon bemerkt wurde, kann auch bei der innigsten Vereinigung beider Substanzen, ihnen eine (numero) und dieselbe Handlung nicht gemein sein. Es bleibt also übrig, daß die geistige Seele entweder von dem schon gebildeten sinnlichen Bilde einen Eindruck erleidet oder auf dasselbe einen Einfluß ausübt oder vielmehr beides zugleich.

Nun aber kann 1° ein rein geistiges Wesen von einem körperlichen Gegenstande keinen Eindruck erleiden, sondern es kann nur in seinem Erkenntnisvermögen von einem intelligibilen

Gegenstande bewegt werden; 2° kann die geistige Seele auf das sinnliche Phantasma nicht wirken, denn um dies zu können, müßte sie dasselbe gegenwärtig haben; dies kann aber nur geschehen, indem sie es erfaßt; sie kann es aber nur mit der Verstandestätigkeit, die ihr allein zu Gebote steht, erfassen; damit sie es erfassen könne, muß es entsprechender Gegenstand der Fähigkeit sein; der dem Verstande entsprechende Gegenstand ist aber nicht das sinnliche Bild, sondern die intellektuelle Vorstellung.

Und fürwahr, wenn die geistige Seele von körperlichen und sinnlichen Bildern, die außer ihr sind, erregt werden kann, und sie dieselben zu erfassen vermag, so brauchte sie nicht mit dem Körper vereinigt zu werden. Also kann die geistige Seele mit der Sinnlichkeit einer andern Seele in der Erkenntnis nicht in Gemeinschaft treten. Also nur dadurch, daß Geist und sinnliche Seele eins sind, kann zwischen ihnen der tatsächliche Verkehr erklärt werden.

Das Vorstehende beweist zunächst, daß die vernünftige Seele auch das Prinzip der sinnlichen Tätigkeiten ist; aber nach der Erklärung Pius IX. ist die geistige Seele auch Prinzip des Lebens des Leibes. Es muß also auch das vegetative Leben von der höheren Seele abhängig sein; nämlich das Wachstum, der Stoffwechsel, Assimilation und Ausscheidung, Atmung, Blutumlauf muß von der Seele beeinflußt sein, es darf keine besondere vegetative Seele, kein besonderer Lebensgeist angenommen werden.

Nun dies folgt schon aus dem oben angeführten Grundsatze: Man darf nicht mehr Ursachen aufstellen, als notwendig ist, um die Erscheinungen zu erklären. Die vernünftige Seele kann auch die leiblichen Lebensprozesse beeinflussen. Also ist eine vegetative Seele als überflüssig zu verwerfen. Nämlich die Seele ist kein reiner Geist, sondern wesentlich in ihrer Sinnlichkeit auf den Körper hingerichtet. Behufs der sinnlichen Tätigkeit muß sie ein Prinzip mit dem körperlichen Organe konstituieren, dasselbe innerlichst durchdringen, beseelen. Darin liegt aber das Leibesleben, daß der Körper kein toter Stoff, sondern ein beseeltes Werkzeug der Seele ist. Daraus resul-

tiert dann auch die leibliche Lebenstätigkeit; denn es sind nun nicht tote Stoffe, welche im Leibe funktionieren, sondern beseelte Organe; die Tätigkeit dieser Stoffe ist also zugleich Seelentätigkeit.

Es lehrt ja auch die alltägliche Erfahrung, welch wichtigen Einfluß das Geistesleben: Vorstellungen und Gefühle auf die leiblichen Prozesse: die Verdauung, den Blutumlauf, den Herzschlag ausüben.

Man wendet freilich ein: diese Prozesse sind der Willkür der Seele entzogen, sie weiß für gewöhnlich nichts von ihnen.

Aber man muß bedenken, daß die Seele einiges per modum voluntatis, vieles per modum naturae wirkt. Naturnotwendig, ohne Bewußtsein beseelt sie die Organe, vollzieht sie auch viele geistigen und sinnlichen Tätigkeiten. So die Abstraktion der Ideen, die Innervation z. B. der zu einem bestimmten Ton erforderlichen Muskeln usw. So muß sie auch unbewußt die Leibesprozesse beeinflussen.

Einheitlicher Ursprung des Menschengeschlechtes.

Die Frage über die Einheit des Menschengeschlechtes ist für den christlichen Glauben, für das sittliche Leben und für die anthropologische Wissenschaft von so hoher Bedeutung, daß ihre Behandlung schon seit längerer Zeit im Vordergrunde der Auseinandersetzung zwischen Apologeten und Vertretern des rein natürlichen Standpunktes gestanden hat. Als Ergebnis dieser Verhandlungen konnte schon im Anfang des vorigen Jahrhunderts bezeichnet werden, daß auch die Anthropologie und Geschichte in ihren berufensten Vertretern bestätigen mußte was der christliche Glaube von der Abstammung aller Menschen von einem Paare teils ausdrücklich lehrt, teils in der Lehre von der Erbsünde und der Universalität der Erlösung, sowie in der Allgemeinheit der Nächstenliebe als selbstverständliche Grundlage voraussetzt. Trotzdem ist eine erneute Behandlung der Frage gerade in unsern Tagen, wo die Urmenschenfrage so sehr in den Vordergrund getreten ist, nicht überflüssig, sondern von großer Dringlichkeit.

Es ist nicht unsere Absicht, alles, was über die Frage bereits von Gegnern und Verteidigern der Einheit des Menschengeschlechtes vorgebracht worden ist, hier wieder zu verhandeln; man findet darüber in apologetischen Schriften auch älteren Datums hinlängliche Belehrung. Wir wollen vielmehr nur diejenigen Punkte herausheben, welche gerade durch die neuesten Forschungen in ein unerwartet helles Licht gestellt worden sind. Es sind vorzüglich drei Wissenschaften, welche in ihrer gegenwärtigen Entwicklung an der Frage hervorragend beteiligt sind und ganz entschiedene Beweismomente für die Einheit des Menschengeschlechtes liefern und so für die Abstammung aller Menschen von einem Stammvater beredtes Zeugnis ablegen. Es sind dies die Biologie, die Ethnologie und die Linguistik.

Welchen ungeheuren Aufschwung die Biologie durch die Abstammungslehre und durch den rastlosen Eifer, für die Abstammung neue Beweise aus den Lebenserscheinungen der Pflanzen, Tiere und Menschen zu erbringen, in neuester Zeit genommen hat, ist bekannt. Die Völkerkunde hat durch die Erweiterung und Vervollkommnung der Verkehrsmittel einen solchen Aufschwung genommen, daß kaum irgend ein Volk oder ein Stamm auf der fernsten Insel oder im versteckteſten Gebirgswinkel sich unserer Kenntnis entzieht. Daß sich auch in unserer Zeit eine ganz neue Sprachwissenschaft, die vergleichende Sprachwissenschaft gebildet, welche die überraschendsten Resultate zutage gefördert und ein ungeahntes Licht auf die Geschichte der Menschheit geworfen hat, dürfte gleichfalls keinem, der unsere Literatur auch nur oberflächlich kennt, unbekannt geblieben sein. Sehen wir zu, welche Hilfsmittel eine jede dieser drei Wissenschaften der Forschung liefert, um das Problem von der Abstammung der Menschheit einer endgültigen Lösung näher zu bringen.

I. Es ist keinem unserer Leser unbekannt, welches Aufsehen seit einigen Jahrzehnten der Darwinismus in allen Kreisen, hohen und niedrigen, gebildeten und ungebildeten, gemacht hat. Der größte Teil unserer heutigen Naturforscher, insbesondere der Zoologen, Botaniker, Anthropologen, hält die darwinistische,

genauer die evolutionistische Hypothese für die größte Errungenschaft der exakten Forschung, für die Grundlage einer jeden Weltansicht, welche noch für wissenschaftlich gelten will. Ob diese Auffassung wahr ist oder nicht, mag einstweilen dahinstehen; wir wollen nur die Tatsache der allgemeinen Verbreitung der darwinistischen Lehre von der Abstammung der Arten hier konstatieren. Und was besagt die darwinistische Theorie?

Darwin war der Meinung, daß der Schöpfer nur einige wenige unvollkommene Organismen hervorzubringen brauchte, aus denen sich die ganze Mannigfaltigkeit der organischen Welt entwickeln konnte. Seine radikalen Anhänger in Deutschland gingen noch weiter und behaupten, von einer einzigen, zufällig entstandenen Urform könnten alle Pflanzen und Tiere und der Mensch selbst abstammen. Und nun höre man und staune![1]) Dieselben Männer, welche es für möglich erachten, daß aus einer Urzelle der unendliche Reichtum, die ungeheure Mannigfaltigkeit der organischen Welt hervorging, erklären es für unmöglich, daß von einem Menschenpaare die verschiedenen Rassen abstammen könnten! Haeckel, bekannt als einer der fanatischsten Darwinisten, nimmt zwölf verschiedene Menschenspezies mit sechsunddreißig verschiedenen Rassen an! Also die verschiedenen Menschengruppen konnten nicht von einem Paare abstammen, sondern zwölf verschiedene Affenmenschen mußten die Menschwerdung bewerkstelligen, aber eine einzige Zelle kann der Urahn aller Pflanzen, Tiere und Menschen sein! Da merkt man doch die Absicht.

Ein ähnliches Beispiel solcher Inkonsequenz finden wir auf einem verwandten Gebiete; dasselbe zeigt uns zugleich noch deutlicher die wahren Triebfedern bei der Leugnung der offenkundigsten Tatsachen. Es besteht ein heftiger Streit unter den Anthropologen, ob in der Tertiärzeit bereits der Mensch auf Erden aufgetreten sei. Weil der Unglaube und der Darwinismus ein Interesse daran haben, es zu behaupten, werden auch

[1]) Gegenwärtig stehen sich die Vertreter des monophyletischen und des polyphyletischen Stammbaumes gegenüber. Aber auch letztere nehmen nur einige wenige Urformen an.

die leiſeſten Spuren menſchlicher Intelligenz aus jener geologiſchen Periode mit wahrem Heißhunger aufgeſucht. Feuerſteine ſollen von Menſchen bearbeitet worden ſein, während andere Forſcher offen erklären, ſie könnten durch zufälliges Zerſchlagen oder Zerſpringen jene entfernte Ähnlichkeit mit menſchlichen Geräten erhalten haben. Ritzungen an Knochen, die nach vorurteilsloſen Forſchern von den Zähnen von Raubtieren oder Fiſchen herrühren können, ſollen nach der glaubensloſen Anthropologie abſolut menſchliche Bearbeitung verraten. Und dies behaupten dieſelben Forſcher, welche die zufällige Entſtehung der kunſtreichſten Organismen ohne intelligenten Schöpfer für möglich halten.

Geradeſo iſt es bei der Frage nach der Einheit des Menſchengeſchlechtes. Um eine Fundamentallehre des Chriſtentums umſtoßen zu können, muß die Verſchiedenheit der Menſchenraſſen ſo groß ſein, daß ſie nicht von einem Menſchenpaare abſtammen können; um den Schöpfer bei der Entwicklung der Organismen überflüſſig zu machen, können aus einer noch ganz unbeſtimmten Urform die unendlich verſchiedenen Organismen ſich entwickelt haben, und was das Merkwürdigſte iſt, ſelbſt jene verſchiedenen Menſchenraſſen, die nicht von einem Menſchenpaare abſtammen können!

Wenn wir damit die tolle Unvernunft der ungläubigen Polemik gegen die Einheit des Menſchengeſchlechtes aufgedeckt haben, ſo iſt doch noch nicht dargetan, daß die neuere Biologie den Verteidigern jener Einheit poſitive Beweiſe geliefert hat, wie wir anfangs in Ausſicht ſtellten. Aber wir brauchen die Beweiſe des Evolutionismus nur etwas näher anzuſehen, um uns ſofort zu überzeugen, daß ſie wohl die Abſtammung *aller* Menſchen von *einem* Menſchen, nicht aber die Hypotheſe Darwins von der Abſtammung der geſamten Lebewelt von einigen Urformen dartun.

Darwin nahm ſeinen Ausgangspunkt von der *künſtlichen Züchtung*. Die Gärtner und Tierzüchter vermögen durch zweckmäßige Auswahl der ſich kreuzenden Pflanzen und Tiere in kürzeſter Zeit Formen zuſtande zu bringen, die die auffallendſte Verſchiedenheit untereinander und von der Stammform

aufweisen. In der Natur übernimmt nun nach Darwin der Kampf ums Dasein die Auswahl; er macht, daß nur die besten Exemplare zur Fortpflanzung kommen. Auf diese Weise muß bewerkstelligt werden, daß die Organismen fortschreitend immer verschiedener voneinander werden und sich immer mehr vervollkommnen.

Wir brauchen hier die Frage nicht zu entscheiden, ob zwischen dieser natürlichen und der künstlichen Zuchtwahl wirklich Ähnlichkeit besteht. Das Eine ist gewiß, daß sowohl in der Natur, wie unter der Hand des Züchters die Veränderungen niemals die Art, von der sie ihren Ausgangspunkt nehmen, überschreiten; jedenfalls ist das Gegenteil nicht außer allem Zweifel. Wenn aber sogar neue Arten sich bilden können, dann können um so mehr alle Menschen von einem Paare abstammen. Gewiß können die Züchter die mannigfachsten Hunde-, Tauben-, Rosenformen erzielen, wohl mögen auch in der Natur viele Abänderungen vorkommen; dies sind aber bloß neue Spielarten, Rassen, aber keine neuen Arten. Noch kein Züchter hat aus einer Taube ein Huhn, aus einer Rose eine Kamelie züchten können. Der Darwinismus hat also die große Veränderlichkeit der organischen Formen unter bestimmten Verhältnissen nachgewiesen. Die wissenschaftlich festgestellte Veränderlichkeit führt zu einer großen Zahl voneinander und vom Grundtypus stark abweichender Spielarten und Rassen. Also muß auch auf Grund dieser Veränderlichkeit zugegeben werden, daß von einem Menschenpaare die ganze Mannigfaltigkeit der menschlichen Rassen abgeleitet werden kann.

Gegen diese Folgerung könnte man freilich den Einwand erheben, es seien nicht dieselben Bedingungen für die Abänderung und Rassenbildung der Menschen gegeben, wie für die Pflanzen und Tiere unter der Hand des Züchters. Die Menschen seien vielmehr den sich selbst überlassenen Pflanzen und Tieren zu vergleichen. Sie könnten nur jene geringere Abänderung erfahren, wie die Organismen in der freien Natur.

Dieser Einwand ist durchaus ohne Bedeutung, zumal auf darwinistischem Standpunkte. Denn nach diesem sollen auch die sich selbst überlassenen Lebewesen sich selbst gezüchtet haben

und dadurch die erstaunlichsten Veränderungen erfahren haben. Wir können dies nur mit Einschränkung auf Veränderungen innerhalb der Spezies zugeben, aber innerhalb dieses Spielraumes sind für die Menschen weit günstigere Bedingungen geboten, als für die Tiere oder gar für die Pflanzen. Der Kampf ums Dasein, der von den Darwinisten so ungebührlich übertrieben wird, ist tatsächlich im eigentlichen Sinne nur in der Menschenwelt gegeben. Der Mensch kämpft mit dem Menschen, die Familie mit der Familie, der Stamm mit dem Stamm, das Volk mit dem Volke um Existenz, um den Boden, um Besitz. In diesem Kampfe müssen selbstverständlich die weniger günstig an Leib und Geist organisierten Individuen und Gruppen unterliegen, die mit günstigeren Eigenschaften ausgerüsteten müssen zur Alleinherrschaft kommen und Bestand gewinnen. Hier haben wir also in dem Kampf ums Dasein wirklich den natürlichen Züchter, dessen Wirksamkeit in der freien Natur immerhin zweifelhaft und eingeschränkt ist.

Aber auch die Überwachung der Kreuzung, welche die Hauptaufgabe des Züchters bildet, fehlt bei der Bildung menschlicher Rassen nicht. Um reine und recht stark abgeänderte Spielarten zu bekommen und zu halten, müssen die abgeänderten Individuen von nicht abgeänderten fern gehalten werden, sonst verwischen sich nach und nach wieder die erworbenen Eigentümlichkeiten. Diese Isolierung der Menschenrasse übernimmt der Mensch selbst. Die ehelichen Verbindungen halten sich innerhalb des Stammes, jedenfalls eines und desselben Volkes. Kein Wunder, daß die dem Stamme, dem Volke eigenen körperlichen und geistigen Eigenschaften rein erhalten und immer mehr befestigt und ausgebildet werden. Selbst äußerlich und örtlich tritt bei dem Menschen die Isolierung stärker hervor. Einzelne Familien, Stämme werden durch geistige Gegensätze, durch Feindseligkeiten, durch Mangel an Jagdgründen oder Weideplätzen veranlaßt, auszuwandern, und in dem neuen Gebiete ihre Eigentümlichkeiten zu konsolidieren und zu erweitern.

So fehlt es also beim Menschen sicher nicht an jenen Bedingungen, welche die Abänderung der Tiere und Pflanzen in

der erstaunlichsten Weise fördern: sie sind im Menschenleben bedeutend günstiger gegeben als für die übrigen Lebewesen in der Natur. Diese Bedingungen konnten also kleinere Abänderungen unter den Menschen nach und nach zu sehr starken und bleibenden machen, sie konnten die vorhandenen Rassenunterschiede herbeiführen.

Die Darwinisten und noch mehr die Lamarckisten legen das größte Gewicht auf das Klima, den Boden und andere äußere Einflüsse, welchen sich die Organismen „angepaßt" und so ihre Organisation verändert und vervollkommnet haben sollen. Aber, welche Pflanze oder welches Tier ist so kosmopolitisch, wie der Mensch? Es gibt kein noch so kaltes, kein noch so sengendes, kein noch so trockenes, kein noch so feuchtes Klima, dem er nicht trotzte. An alle äußeren Lebensbedingungen der Nahrung, der Beschäftigung, Kleidung gewöhnt er sich, und in allen diesen Stücken findet und schafft er vermittelst seiner Intelligenz und höheren Organisation die erstaunlichste Mannigfaltigkeit. Sollte er nur allein so starr sein, daß er keine dauernden Veränderungen erführe, die übrigen Organismen aber „so biegsam, wie weiches Wachs"?

Doch, was brauchen wir uns bei allgemeinen Erwägungen aufzuhalten, wo die Tatsachen so laut sprechen? Wem ist nicht bekannt, wie innerhalb einiger Jahrzehnte nach Nordamerika eingewanderte Europäer einen ganz neuen Typus annahmen, obgleich sie meistens unter ähnlichen Temperaturverhältnissen leben, wie in der Heimat? Ich war ganz verwundert, wie ein Jugendfreund, den ich ungefähr dreißig Jahre nach der Übersiedlung seiner Familie nach Amerika in der Heimat wieder sah, auffallend lange Hände und einen auffallend verlängerten Kopf zeigte, wie ich sie weder an dem mir so wohlbekannten Jugendgespielen, noch an einem andern der Familienglieder bemerkt hatte. Erst später klärte sich mir das Rätsel auf, als ich las, daß die Verlängerung der Jochbeine und der Finger in Nordamerika eine gewöhnliche Erscheinung sei. Dies eine Beispiel reicht hin, um die Rassenbildung von einem gleichen Urstamm aus vollständig begreiflich zu finden. Denn wenn schon in so kurzer Zeit im Leben des Individuums

von einer schon konsolidierten Rasse unter verhältnismäßig wenig verschiedenen Verhältnissen sich so starke, das feste Knochengerüste selbst ergreifende Abänderungen geltend machen können, was können wir von den Jahrtausende hindurch fortgesetzten Einflüssen der verschiedensten und einschneidendsten Art erwarten! Und doch handelt es sich bei den verschiedenen Menschenrassen nur um äußere Unterschiede der Farbe, der Größe, der Körperproportionen, der Haarform u. dgl.

Die Buschmänner sind in ihrem gesamten körperlichen Habitus wohl am meisten verkrüppelt und von den übrigen Menschenrassen unterschieden. Aber man braucht nur die ärmliche, fast tierische Lebensweise dieser in die Wälder, „Büsche", verdrängten Neger in Erwägung zu ziehen, um ihre geistige und körperliche Entartung zu begreifen. Durch die unmenschliche Behandlung der Iren seitens der Engländer sind einige Gruppen jener unglücklichen Menschen in unwirtliche Gebirgs- und Küstenstriche zurückgedrängt worden. Elend und Entbehrung haben ihr Äußeres so entstellt, daß man in ihren aufgedunsenen Leibern, ihrem verkrüppelten und unproportionierten Gliederbau vergebens eine Spur des schönen irischen Menschenschlages erkennen kann. Sollten jahrtausendelange Entbehrungen nicht auch einen schlanken Menschenstamm, wie etwa den kaukasischen, dem Buschmanntypus nähern können? Schafe in fremde Klimate versetzt, können ganz und gar ihr Wollhaar, die Heideschnucken ihren Fettschwanz verlieren, unsere Rinder können in überseeischen Ländern einen Fetthöcker bekommen, die Pferde die Mähne, die Hunde ihre Eigenschaften als Hauswächter einbüßen, und zwar in kürzester Zeit, warum soll nicht der Mensch, in weit disparatere Verhältnisse versetzt, sein Haar, seine Hautfarbe verändern?

Es ist allerdings zuzugestehen, daß nicht ohne weiteres der Europäer in Afrika ein Schwarzer, der Neger im Norden ein Weißer wird. Aber eine Bräunung der Weißen findet unter dem Äquator immerhin statt, und die Schwarzen verlieren in kälteren Gegenden die Tiefe ihres Teints. Es läßt sich also denken, daß bei hinreichend langer Einwirkung des Klimas eine vollständige Veränderung der Hautfarbe vor sich gehen kann.

Es wäre freilich verkehrt, wenn man die Schwärzung der Haut lediglich und unmittelbar den brennenden Sonnenstrahlen zuschreiben wollte. Nicht die von den Sonnenstrahlen getroffene obere Haut färbt sich, sondern die tiefer liegende Pigmentschicht wird bei den Negern mit zahlreicheren und farbigeren Körnchen erfüllt. Die Ablagerung der Pigmentkörper wird aber durch innere Ursachen befördert. Bekannt ist, daß die Europäer im afrikanischen Klima viel durch Leberleiden heimgesucht werden, und die Neger, in den Norden versetzt, Lungenleiden unterliegen. Man schreibt diese durch die Veränderung des Klimas herbeigeführten Krankheiten einer geringeren Menge oder einem Mangel an Sauerstoff in der Luft der heißen Gegenden zu. Die Zusammensetzung der Luft ist allerdings überall auf der Erde ziemlich dieselbe, das Verhältnis des Sauerstoffes zum Stickstoff (und zur Kohlensäure) ein annähernd beständiges, 79:21, aber Tatsache ist, daß die europäischen Ansiedler in den Tropen einen eigentümlichen „Lufthunger" verspüren, und beschleunigtes Atmen bei ihnen eintritt. Treille, der sich eingehend mit Akklimatisationsverhältnissen beschäftigt hat, ist der Meinung, daß der hohe Spannungsgrad des in der heißen Luft verbreiteten Wasserdampfes die Spannung der einzuatmenden Luft stets herabsetze und so der Sauerstoff der Luft nicht die nötige Spannung habe, um beim Atmen energisch in das Blut einzudringen. Dadurch wird aber dieselbe Wirkung erzielt, als wenn die Luft an Sauerstoff Mangel habe. Derselbe bindet also beim Atmen nicht soviel Kohlenstoff des Blutes als in kälteren Gegenden. Während also hier durch energische Lungentätigkeit der Kohlenstoff in der ausgeatmeten Kohlensäure aus dem Blute entfernt wird, muß in den Tropen die Haut und die Leber die Ausscheidung zum Teil übernehmen. Daher die Gallenfieber und Leberleiden der Europäer, daher auch der üble Geruch der Neger. Unter dem Einfluß der Wärme verwandeln sich die mit Kohlenstoff gesättigten Ausscheidungsprodukte in die schwarzen Pigmentkörner, welche die Bräunung und Schwärzung der Haut bewirken.

Daß die Hautfarbe erst nach und nach erfolgt, ergibt sich aus der weit helleren Farbe der Neugebornen unter den Negern,

und daß die Sonnenstrahlen nicht direkt auf die Färbung wirken aus der andern Tatsache, daß die Bräunung, resp. das Lichterwerden der Haut bei verändertem Klima an den bedeckten Körperstellen, nicht an den dem Lichte ausgesetzten zuerst erfolgt.

Daß die schwarze Farbe des Negers nicht unmittelbar von der Bräunung durch die Sonnenstrahlen herrührt, ist durch folgendes Experiment fest erwiesen. Bekanntlich gelingt es der Chirurgie, Hautstücke von einem Individuum auf das andere zu überpflanzen und zum Anwachsen zu bringen. Geh. Rat Thiersch in Leipzig verpflanzte nun Hautstücke von einem Weißen auf einen Neger und solche vom Neger auf den Weißen. Nach einiger Zeit wurden die schwarzen Stücke des Europäers weiß, und die weißen des Negers schwarz.

Der entscheidende Grund für die schwarze Färbung der Negerhaut ist ihre größere Säftezufuhr, ein Umstand, der gewiß keine spezifische Differenz zwischen Weißen und Negern begründen kann. Die vermehrte Säftezufuhr läßt sich aber schon zum Teil durch die bereits erwähnte stärkere Hauttätigkeit in heißen Ländern erklären.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß der penetrante Geruch der Neger nicht eine Eigentümlichkeit ist, welche sie ganz von den Europäern scheidet, er ist wie die Hautfarbe durch das Klima bedingt. Noch deutlicher beweist dies die Tatsache, daß alle Menschenrassen, auch die Europäer, ihren eigentümlichen Geruch haben. Es kennt doch der Hund lediglich am Geruche die Spur seines Herrn. Durch Geisteskrankheit wird die einem jeden Menschen eigentümliche Ausdünstung abnorm verändert und verstärkt. Auch die Nahrung hat Einfluß auf den Geruch der Ausdünstung, wie dies unter andern von den Knoblauch essenden Juden allgemein bekannt ist. Die Portugiesen und Spanier sind gegen den Geruch der Neger weniger empfindlich, als die übrigen Europäer, offenbar, weil auch ihre Ausdünstung schon der afrikanischen sich nähert.

Wo wir also so zahlreiche Abstufungen einer allgemeinen, keinem Menschen fehlenden Erscheinung vor uns haben, kann doch von einer Arteigentümlichkeit nicht im entferntesten die Rede sein. Eine ähnliche Bemerkung muß aber zu allen Rassen-

eigentümlichkeiten, wie Hautfarbe, Schädelbildung, Form des Haares usw. gemacht werden. Wir können bei all diesen Merkmalen eine stetige Abstufung von einem Extrem zum andern durch sehr allmähliche Übergänge feststellen. So geht das blendende Weiß der Nordeuropäer durch Gelb, Braun zu tiefstem Schwarz in unzählig vielen kleinsten Nüancen über. Wo soll nun die neue Art beginnen, wo die alte aufhören? Noch merkwürdiger ist, daß wir diese Abstufungen bei einem anerkanntermaßen einheitlichen Stamme finden. Die Juden sind über die ganze Erde verbreitet und nehmen, was Hautfarbe anlangt, alle bedeutenderen Schattierungen aller Völkerschaften an. Es gibt ganz hellfarbige im nördlichen England und Asien, und ganz schwarze an der malabarischen Küste. Es gibt überhaupt keinen größeren Menschenstamm, der nicht seine Vertreter unter den Schwarzen hätte. Die Indogermanen sind durch ihre Sprache zu einem einheitlichen Volksstamme verbunden. Inder, Perser, Griechen, Römer, Slaven, Kelten, Germanen gehören alle zu einem Sprachstamme, dessen älteste Form das Sanskrit und Zend darstellt. Und wie verschieden sind ihre körperlichen Eigentümlichkeiten, insbesondere ihre Hautfarbe! Wie sticht das blonde Haar und die helle Gesichtsfarbe eines Norwegers gegen das schmutzige Braun und Schwarz der Hindu ab!

Man kann überhaupt die Bemerkung machen, daß Völker, welche in einer Beziehung weit voneinander abstehen, in einem andern Merkmale wieder übereinkommen. Werden sie durch die Schädelform, durch die Stellung der Zähne und Augen verschiedenen Gruppen zugewiesen, so stimmen sie wieder in Sprache oder Hautfarbe u. dgl. überein, oder umgekehrt, scheidet sie die Hautfarbe, so weist sie die Sprache oder das Haar einer einzigen Gruppe zu. Es läßt sich also nicht einmal eine natürliche Einteilung in Rassen, geschweige denn in Arten durchführen. In der Tat haben wir fast eben so viele verschiedene Einteilungen als Naturforscher und Anthropologen, während die einen Hunderte von Menschenrassen nötig haben, bringen andere sie in zwei bis drei Fächer unter.

Wir können also wieder so argumentieren. Nach den Darwinisten soll es gar keine festen Arten in der Natur geben,

sondern ein allmählicher Übergang von einer zur andern bestehen; der sicherste Beweis dafür liegt nach ihnen darin, daß eine sehr allmähliche Abstufung der Eigenschaften von einer Art zur andern stattfindet, derart, daß man nicht zu sagen wisse, wo die eine Art anfange und die andere aufhöre. Ferner müßten in jedem Systeme der Natur Gruppen zusammengestellt werden als Gattungen und Arten, die nach andern Merkmalen zu einer andern Gattung und Art gerechnet werden müßten, und umgekehrt zusammengehörige Gruppen auseinander gerissen werden. Diese Tatsachen beweisen nichts für den Darwinismus; denn trotz jener Schwankungen in einzelnen Punkten sind doch von allen Naturforschern bestimmte Arten und Gattungen übereinstimmend festgestellt; es trifft nämlich nicht zu, daß die Abstufungen zwischen den einzelnen Gattungen so stetige seien, daß man keine festen Grenzen ziehen könnte. Es gibt immer einige wichtigere Merkmale, welche die Zusammengehörigkeit zu einer Gruppe bestimmen, trotz mannigfacher Unterschiede in untergeordneten Merkmalen. Aber bei den Menschenrassen trifft das von den Darwinisten geltend gemachte Kriterium zu: Die Abstufungen, z. B. der Hautfarbe, finden so allmählich statt, daß es absolut unmöglich ist, an einem bestimmten Punkte eine neue Gruppe beginnen zu lassen. Die Zusammengehörigkeit kraft eines Merkmales wird durch die andern Merkmale wieder aufgehoben und umgekehrt. Jedenfalls können wir den Schluß daraus ziehen: Wenn die Darwinisten wegen der genannten Verhältnisse den Artunterschied der organischen Wesen überhaupt leugnen, dann dürfen sie doch nicht beim Menschen, wo jene Verhältnisse tatsächlich einer scharfen Einteilung weit stärker sich widersetzen, diese Artunterscheidung behaupten.

Daß nicht bloß die Hautfarbe, welche wir hier besonders ins Auge gefaßt haben (weil sie das hervorstehendste Rassenmerkmal bildet), sondern auch alle übrigen Eigentümlichkeiten mancher Völkerstämme dieselbe allmähliche Abstufung darbieten, werden wir im folgenden sehen.

II. Das rastlose Verlangen der Naturforscher, die gesamten tellurischen Verhältnisse auf allen Punkten der Erde genauer

kennen zu lernen, der Handelstrieb, das Missionswesen haben der Völkerkunde einen noch vor kurzem ungeahnten Aufschwung gegeben. Schon sind die einschlägigen Fragen nicht mehr von einer Wissenschaft zu bewältigen; man hat sich genötigt gesehen, von der Völkerkunde die vergleichende Religionswissenschaft, die Völkerpsychologie und die vergleichende Sprachwissenschaft abzuzweigen, und ihr die Sitten der Völker im weitesten Sinne des Wortes als besonderen Gegenstand zu überlassen. Für unsern Zweck brauchen wir so strenge Scheidungen nicht vorzunehmen, wie wir ja auch bereits unter der Rubrik Biologie einige ethnologische Punkte berühren mußten. Der Übersichtlichkeit halber wollen wir geistige und leibliche Eigentümlichkeiten der Völker getrennt behandeln.

1. Die Arteinheit der Menschen ergibt sich aus ihren geistigen Anlagen. Die höchste Blüte geistiger Entwicklung stellt die Religion dar. Früher glaubte man, wie M. Müller bemerkt, es sei gar nicht möglich, daß Neger auch so etwas wie Religion haben könnten. Und bis in die neueste Zeit behaupten manche Darwinisten, welche die „Wilden" durchaus zu Mittelgliedern zwischen Affe und Mensch machen wollen, es gäbe Völker ohne Religion. Nun aber ist das sicherste Resultat, welches die vergleichende Religionswissenschaft zutage gefördert hat, daß alle Völker, ohne irgendwelche Ausnahme, religiöse Vorstellungen und Gebräuche haben;[1]) wenn sie auch in dieser Beziehung noch so tief stehen: ohne Religion, ohne Anerkennung und Verehrung höherer, unsichtbarer Mächte, ist noch kein Volk, auch nicht der verwildertste und verkümmertste Stamm gefunden worden.

Diese Tatsache erklärt sich nur aus der natürlichen Anlage des Menschen zur Religion und beweist also, daß alle Menschen dieselben natürlichen Anlagen besitzen, an derselben Natur teilhaben. Aber, wenn selbst die Religion von den Menschen erfunden wäre, wie ihre Verächter behaupten: unserm Beweise tut dies gar keinen Eintrag. Denn dann zeigte sich recht deutlich das allen Menschen gleiche Bedürfnis, bei einer unsicht-

[1]) Vgl. unsere Apologetik I, S. 36 ff. 3. Aufl. S. 45 ff.

baren Macht Hilfe zu suchen. Wäre aber der Ursprung der Religion nicht in der gemeinsamen Natur, sondern in positiver Erfindung durch Priester, Gesetzgeber, Erzieher zu suchen, wie man so oft behaupten hört, dann wäre die gemeinsame Abstammung aller Menschen von einem Stammvater noch dringlicher gefordert. Denn es ist rein unmöglich, daß mehrere voneinander ganz unabhängige Völkergruppen zu derselben verrückten Idee gekommen sein sollten, Hilfe bei einem eingebildeten Wesen zu suchen. Nur unter der Annahme, daß es der schlauen Berechnung einiger weniger geglückt, den Glauben an einen unbewiesenen Gott oder an Götter einzuführen, ließe es sich denken, daß nun alle Nachkommen und Abzweigungen von jenem einheitlichen Stamme in demselben grundlosen Wahne befangen blieben.

Wenn wir besondere Arten der Gottesverehrung in Erwägung ziehen, so läßt sich ihre Übereinstimmung bei den verschiedensten Völkern kaum anders als durch gemeinsame Überlieferung erklären. So ist z. B. das Opfer ein so weit verbreiteter religiöser Gebrauch, daß man die große Verbreitung kaum anders wird erklären können, als durch einen ursprünglichen Zusammenhang all der Völker, welche jetzt weit voneinander getrennt, doch auf diese ganz eigentümliche Weise der Gottheit ihre Verehrung darbringen, oder Verzeihung ihrer Sünden erlangen wollen.

Auch manche Sagen, wie über den Sündenfall, den früheren paradiesischen Zustand, die Sintflut, sind so weit verbreitet, daß man nicht an eine unabhängige Entstehung derselben durch den dichtenden Geist der einzelnen Völker, sondern nur an eine gemeinsame Quelle denken kann.

Mit der Religion hängt die Sittlichkeit aufs engste zusammen. Wie es kein Volk ohne Religion gibt, so ist noch keines ohne Sittlichkeit gefunden worden. Wohl stimmen nicht alle Völker in dem Urteile, was im einzelnen sittlich gut oder sittlich schlecht ist, überein, aber alle anerkennen, daß manche Handlungen verwerflich, andere lobenswert und gut sind. Diese Übereinstimmung in der Anerkennung des Sittlichen ist um so merkwürdiger, als die sittlichen Forderungen den Neigungen

des Menschen Gewalt antun, ihre Verletzungen ihm Qual und Reue bereiten. Wenn trotzdem die sittliche Wertschätzung sich allgemein Bahn gebrochen hat, so kann dies wieder nur auf zweifache Weise erklärt werden. Entweder ist Sittlichkeit eine notwendige Eigenschaft der menschlichen Natur, und dann beweist ihre Allgemeinheit die Natureinheit aller Menschen; oder durch menschliche Satzung, Erziehung, Überredung ist der Unterschied zwischen gut und bös zu allgemeiner Anerkennung gekommen, und dann stammt die Sittlichkeit aus einer einzigen Quelle, die Menschen stammen von gemeinsamen Vorfahren ab.

Diese Beweisführung erhält noch mehr Nachdruck, wenn man bedenkt, daß im Grunde auch die einzelnen sittlichen Gebote bei allen Völkern mit geringen Schwankungen dieselben sind. Worauf es hier besonders ankommt, ist die wesentliche Übereinstimmung nicht ihres praktischen Lebens, sondern ihrer sittlichen Vorstellungen.

Livingstone, der besser als irgend ein anderer die afrikanischen Neger kennen zu lernen Gelegenheit hatte, versichert, daß sie, mit Ausnahme der Polygamie, in allen übrigen sittlichen Anschauungen mit uns übereinstimmen. Dieser eine Punkt kann aber schon darum keine wesentliche Differenz begründen, als die Vielweiberei nicht absolut dem Sittengesetze widerstreitet, sondern nur mit einer höheren Stufe des sittlichen Bewußtseins unvereinbar ist. Wenn bei andern Völkern sich noch weitere und stärkere Differenzen ergeben, so lassen sich dieselben aus einer unnatürlichen Verirrung menschlicher Triebe und nicht selten aus einem nicht so einfach zu beurteilenden Widerstreit sittlicher Pflichten erklären.[1])

Nehmen wir den Kanibalismus und das Töten der alten Eltern durch ihre eigenen Kinder: zwei Gewohnheiten wilder Stämme, die unser sittliches Gefühl am meisten empören. Die Menschenfresserei hängt vielfach mit Menschenopfern zusammen. Wenn nun auch ein verfeinertes religiöses Urteil die Menschenopfer nicht billigen kann, so liegt ihre Verwerflichkeit nicht

[1]) Vgl. O. Flügel, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1889.

so offen am Tage. Es kann der Mensch leicht dem Wahne verfallen, durch Opfer eines Menschen werde am treffendsten die Opferidee: Abhängigkeit des Menschen und alles Lebens von dem Herrn über Leben und Tod und die Todeswürdigkeit des Sünders ausgedrückt. Darum war die Verbreitung der Menschenopfer in früheren Entwicklungsstadien des religiösen Bewußtseins eine so große und kraft des Zusammenhanges zwischen Opfer und Opfermahl auch der Kanibalismus so verbreitet. In vielen Fällen ist die Unsitte freilich auf Leckerhaftigkeit, mitunter auch auf Hunger und Not, hie und da auf grimmige Rachsucht oder auf den Wahn, den Mut und andere Vorzüge des Aufgezehrten in sich aufzunehmen, zurückzuführen. Solche sittliche und intellektuelle Verirrungen können allerdings nicht nur das sittliche Leben des einzelnen, sondern auch ganzer Stämme verunstalten.

In der Tötung alter Eltern wird man keinen Mangel an Pietät erblicken, wenn man an die besonderen Verhältnisse der Völker denkt, bei welchen dieser Gebrauch herrscht. O. Flügel zeigt a. a. O., daß die Eltern diesen Dienst oft von den Kindern verlangen, daß bei der unsteten Lebensweise für die Eltern, die sich nicht mehr helfen können, die Tötung eine Wohltat ist, da sie beim Umzuge nicht mitgenommen werden können usw. Vielfach feiern die Eltern mit den Kindern erst den Abschied, ehe sie sich töten lassen usw.

Alle allgemeinen sittlichen Triebe, das Gefühl des Wohlwollens, des Mitleids, der Gerechtigkeitssinn usw. finden sich bei allen Völkern, und weisen auf dieselbe Naturanlage hin. Am auffallendsten dürfte wohl das Schamgefühl sein, das kaum einem auch noch so verwilderten Volke ganz fehlt. Wenn nun alle Menschen von diesem Gefühle unwiderstehlich beherrscht werden, wenn auch die rohesten Stämme, denen die Bekleidung in Tropenhitze überaus lästig wird, dieselbe nicht ganz wegzuwerfen vermögen, so muß dasselbe von der Natur dem Menschen eingepflanzt sein, um bestimmte Ziele dadurch zu erreichen. Es besitzen also alle diejenigen eine und dieselbe Natur, welchen nicht alle Äußerungen des Schamgefühls fehlen, d. h. alle Völker der Erde. Aber, wenn es selbst anerzogen

wäre, wie manche behaupten, müßten wir dann nicht erst recht einen gemeinsamen Ursprung aller Menschenrassen voraussetzen?

Wie mit dem Schamgefühl verhält es sich auch mit manchen andern, mit der Sittlichkeit weniger zusammenhängenden Regungen. Nehmen wir das Gefühl des Ekels, das sich gleichfalls bei allen Menschen und nur bei dem Menschen allein findet. Wir empfinden vor gewissen Gegenständen, manchen Stoffen, Tieren einen unwiderstehlichen Ekel, ohne daß man in den Stoffen selbst einen hinreichenden Grund dafür finden könnte. Der Schluß auf die Einheit des Menschengeschlechtes ist derselbe wie oben.

Verwandt hiermit ist ein Beweis, den O. Peschel aus einigen Erscheinungen im Leben der Völker für den gemeinsamen Ursprung derselben führt.

Bei der Musterung der Rassenmerkmale wird es sich am besten zeigen, wie wenig ihre großen Schwankungen feste Grenzen zu ziehen erlauben, vorläufig aber sei es uns gestattet, an einer Reihe von Tatsachen zu zeigen, daß die abgelegensten Völker und die äußerlich am wenigsten sich nahestehenden Menschenrassen in ihren geistigen Regungen sich auf eine so überraschende Weise begegnen, daß wenigstens in Bezug auf das Denkvermögen die Einheit und Gleichheit der Menschenart nicht bezweifelt werden kann. Die Zeichen- und Gebärdensprache europäischer Taubstummen trifft zusammen mit den gleichen Verständigungsmitteln der nordamerikanischen Rothäute. Alle Völker, mit wenigen Ausnahmen, sind zum einfachen oder doppelten Dezimalsystem gelangt, weil sie die Finger beim Zählen zu Hilfe genommen haben. Hautmalerei und Tätowierungen kehren in allen Weltteilen wieder. Das Ausschlagen der Vorderzähne ist nicht bloß ein Negerbrauch, sondern kommt auch in Australien vor. Spitz gefeilt wiederum werden sie sowohl in Brasilien als im westlichen Afrika. Unter der Steppenbevölkerung Südrußlands werden die Schädel der freigebornen Kinder zwischen Bretter geschnürt, um ihnen eine steilere Gestalt zu geben; der nämlichen Mode begegnen wir in Südamerika, in Mosquetin, in Britisch Kolumbia, überhaupt bei allen s. g. Flachköpfen. Gesundheits-

rücksichten haben viele Völker bewogen, die Beschneidung einzuführen: die Ägypter und Äthiopier, in Mittelamerika; in der Südsee, auf dem australischen Festland, in Neu-Kaledonien, auf den Hebriden, den Freundschaftsinseln, auf der Samoa- und Fidschigruppe herrscht dieselbe Sitte. Die seltsame Gewohnheit, sich durch Reiben der Nasen zu begrüßen, ist nicht bloß sämtlichen Eskimos bis nach Grönland eigen, sondern wird auch den Australiern zugeschrieben; Darwin beobachtete sie bei den Maori Neuseelands, Lamont gedenkt ihrer bei den Polynesiern, Wallace, dem sie unter seiner Schiffsmannschaft beim Abschied von Mangkassar auffiel, nennt sie den Malaienkuß, und Linné begegnete ihr wieder in Lappland. Die polynesische Sitte, einen Freundschaftsbund durch Namensaustausch zu besiegeln, herrscht auch bei den Mohawk in Nordamerika und in Südafrika. Bei den Feuerländern in Südamerika und auf den Andamaninseln im Bengalischen Golfe müssen die Witwen den Schädel ihres verstorbenen Gatten an einer Schnur am Halse tragen.

Auf den Hochebenen von Peru und Bolivien gewahrt man auf den Bergspitzen Steinhaufen, an denen kein Maultiertreiber vorüberzieht, ohne ein neues Stück zu dem Denkmal hinzuzufügen. Dieser Gebrauch geht durch die ganze Welt.

Auf dieselben Gedanken oder auf dieselben Wahnbilder sind also die Bewohner von vier Weltteilen geraten, und wir können dieses Zusammentreffen nur auf eine doppelte Weise erklären; denn entweder entstanden jene Verirrungen schon als die sämtlichen Spielarten unseres Geschlechtes noch eine enge Heimat bewohnten, oder sie haben sich selbständig erst entwickelt nach der Zerstreuung über den ganzen Erdkreis. Ist das letztere wahrscheinlich, dann gleicht das Denkvermögen aller Menschenstämme sich bis auf seine seltsamsten Sprünge und Verirrungen.[1])

2. Die Menschenrassen bilden in körperlicher Beziehung eine Arteinheit. Vor allem hat die genauere Bekanntschaft mit allen Teilen der Erde die alten Fabeln von sagenhaften Völkern,

[1]) O. Peschel, Völkerkunde S. 22 ff.

von Zwerg- und Riesenstämmen, von Waldmenschen, die auf den Bäumen hausten, von geschwänzten Menschen usw. gründlich beseitigt. Freilich bleiben noch auffallende körperliche Unterschiede zwischen den Menschenrassen bestehen, aber keine derselben kann eine spezifische Differenz begründen, da sie, wie die Schädelform und der Haarwuchs usw. nach den neuesten Forschungen von Fachgelehrten (J. Ranke, Kölliker, Götte u. a.) bei allen Menschen im höheren und niedrigeren Grade vorkommen.

Den Auseinandersetzungen dieser hervorragenden Fachmänner können wir folgende Beweisführung für unsere These entnehmen. Ein charakteristisches Merkmal zur Bestimmung von Arten, Gattungen usw. bietet nicht die äußere Farbe, auf welche der Laie sein Hauptaugenmerk richtet, sondern die innere Organisation und insbesondere das feste Knochengerüste. Wenn also natürliche Unterschiede zwischen verschiedenen Menschengruppen festgestellt werden sollen, so müssen sie verschiedene Formen des Skelettes aufweisen. Das Gegenteil davon aber wird von der Anatomie nachgewiesen. Am charakteristischsten, wenigstens beim Menschen, ist unter allen Knochenteilen der Schädel. Nun aber berechtigen auch die am weitesten voneinander abstehenden Schädelformen in keiner Weise zu einer Artunterscheidung; denn alle lassen sich nach den eingehendsten Untersuchungen ausgezeichneter Anatomen auf zwei Formen zurückführen: Die Langköpfe und die Kurzköpfe. Alle andern können als Mischformen aus diesen beiden Grundtypen angesehen und erklärt werden. Somit ließe sich auf Grund des Skelettes nur eine zweifache Art von Menschen unterscheiden.

Aber nicht einmal dies geht an. Die beiden charakteristischen Schädelformen finden sich dicht nebeneinander in demselben kleinen Lande, wie Bayern. Niemand wird aber die Bewohner des bayerischen Gebirges, welches die flachköpfige Schädelform zeigt und die der Ebene mit langem Kopfe auch nur in zwei Rassen, geschweige denn in zwei Arten von Menschen spalten wollen. In der Tat kann durch krankhafte Einflüsse die eine oder die andere Form erzeugt werden. Ja, es kann das Individuum selbst auf die Gestaltung seiner Schä-

delform, zunächst der Gesichtsknochen, einwirken. Angesehene Forscher haben es wahrscheinlich gemacht, daß durch die starke Entwicklung der Kaumuskeln zunächst die Kieferknochen in Größe und Stellung beeinflußt werden können. Auf diese Weise erklärt sich leicht das vorstehende Kinn und die schiefe Stellung der Zähne bei den flachköpfigen Negern. Das lange Gesicht und der flache Kopf, welche mit dem vorstehenden Kinn und den schiefen Zähnen regelmäßig verbunden sind, wird dann gleichfalls durch den Kaumechanismus erklärt.

Außer der Hautfarbe und der Schädelform, bezw. Bildung der Gesichtsknochen, ist kaum eine andere Eigenschaft so stark zur Begründung einer spezifischen Verschiedenheit der Menschen in Anspruch genommen worden, wie die Behaarung. Über die Unzulässigkeit einer solchen Begründung äußert sich der um die Anthropologie hochverdiente Ranke in folgendem auf die sorgfältigsten Beobachtungen gestützten Urteile:

„So geeignet die Haarfarbe an sich erscheint zur feineren Diagnose ethnischer Verhältnisse, so eignet sie sich doch nicht, um als eigentliches Rassenmerkmal in den Vordergrund gestellt zu werden, da ein mehr oder minder tiefes Schwarz die Haarfarbe des bei weitem größten Teiles der Menschheit ist, und bei Negern sowohl, als bei Mongolen, Malaien, Papua, Amerikanern u. a. ausschließlich vorkommt. Dieselbe Bewandtnis hat es mit dem Querschnitte des Haares, der bald kreisförmig, bald elliptisch usw. ist.

„Ähnlich wie mit den Haarquerschnitten ist es durch Vertiefung der Studien in neuester Zeit auch bezüglich des büschelförmigen Standes der Haare ergangen. Auch in dieser Beziehung gibt es keine scharfen Trennungslinien zwischen den verschiedenen Menschenrassen, und es hat sich sogar ergeben, daß, was als eine besonders auffällige Verschiedenheit einzelner Völker zuerst imponiert hatte, als eine allgemeine Eigenschaft der Menschheit, wenn auch in verschiedenartiger Ausbildung, erkannt worden ist. Während bei allen übrigen Menschenrassen die Haare gleichmäßig über den Kopf verteilt sein sollen, wird in der oben angeführten Einteilung des Menschengeschlechtes nach dem Haarwuchse von Fr. Müller den Hottentotten und

Papua die Eigentümlichkeit zugeschrieben, daß ihre Kopfhaare in kleinen, gesonderten Büscheln wachsend, ungleichmäßig über die Haut verteilt seien. Aber schon vor Jahren hatte Köl-liker erwiesen und durch Abbildung erhärtet, daß auch beim Europäer die Kopfhaare gruppenförmig vereinigt aus der Kopf-schwarte hervortreten, und dementsprechend ist es bei allen Menschen." [1])

Sogar die Zähne sind herbeigezogen worden, um die Einheit des Menschengeschlechtes in Abrede stellen zu können. Der s. g. Schipkakiefer, so benannt, weil er in der Schipka-höhle in Mähren gefunden wurde, zeigte eine Entartung der Zähne, welche von den Physiologen Zahnretention genannt wird. Die Zähne sind noch nicht hervorgebrochen, sondern im Kiefer stecken geblieben. Dies kommt nun normal bloß bei Kindern vor. Da nun aber jener Kiefer für ein Kind zu groß war, so schloß man, ein früheres Volk in Mähren müsse ein Riesengeschlecht gewesen sein, dessen Kinderskelett die Dimen-sionen der heutigen Erwachsenen zeigte.

Virchow zerstörte gründlich diesen schönen Traum der Dar-winisten, indem er nachwies, daß jener Kiefer eine krankhafte Erscheinung darbiete. Die Zahnretention kommt nämlich als abnorme Erscheinung auch bei Erwachsenen vor.[2])

Von weit größerer Bedeutung für unsere Frage sind die schiefgestellten Schlitzaugen der Chinesen, Japanesen u. a.; die s. g. Mongolenaugen scheinen auf eine durchgreifende Ver-schiedenheit der Organisation hinzuweisen.

Die erste genauere Beschreibung des Mongolenauges verdanken wir dem in holländischen Diensten stehenden Würz-burger Arzt v. Siebold. Er sagt in seinem berühmten Werke über Japan, welches er im Anschluß an eine holländische Ge-sandtschaft kennen zu lernen Gelegenheit hatte:

„Das Schiefstehen der Augen, welches man als ein be-zeichnendes Merkmal in den Gesichtszügen der chinesischen Rasse

[1]) Joh. Ranke, Der Mensch. II. S. 176.

[2]) Vgl. übrigens oben S. 178 f. Die fossilen Schädel weichen aller-dings stark von heutigen ab, das beweist aber gerade die Verände-rlichkeit des Skeletts.

aufgestellt hat, ist eigentlich nur ein Schiefstehen der Augenlider, ein Herabsinken derselben gegen die Nase . . . Dieses scheinbare Schiefstehen der Augen, welches häufig mit einer auffallenden Kleinheit der Augenöffnung selbst vorkommt, beruht auf dem eigenen Baue des Stirnbeines und der Gesichtsknochen und auf einer unmittelbar daraus hervorgehenden Bildung der Augenlider . . . Die Hautfalte, welche sich bei den inneren Augenwinkeln in schiefer Richtung vom oberen Augenlide über das untere herabzieht, ist es nun, welche das scheinbare Schiefstehen des Auges selbst verursacht, und eine solche Augenbildung kann bei allen Völkern vorkommen, in deren Schädelbau die ursächlichen Momente liegen. In geringerem Grade bemerkt man diese Hautfalte bei unsern Kindern. Sehr ausgebildet fand ich sie bei Javanen, Makassaren, Eskimos, bei Botokuden und einigen andern außereuropäischen Völkern."

Eingehender hat sich später ein verdienstvoller russischer Forscher mit der Mongolenfalte des Augenlides beschäftigt. Er fand dieselbe so häufig bei russischen Kindern, daß er das Mongolenauge als eine vorübergehende, provisorische Bildung der kaukasischen Rasse bezeichnet. Als Spuren des Mongolenauges erklärt Metschnikow eine auch bei Erwachsenen der kaukasischen Rasse vorkommende Bildung, bei welcher der obere Lidrand mit dem Faltenrand in der Gegend des inneren Augenwinkels zusammenstößt, wodurch der halbmondförmige Seitenteil der mongolischen Lidspalte angedeutet werde.

In Europa kommt bei den Erwachsenen eine Mißbildung der Augenlider unter dem Namen Epikanthus vor, welche die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Mongolenauges in übermäßigem Grade darstellt.

Metschnikow findet das Mongolenauge auch bei den Hottentotten, indem er gegen G. Fritsch betont, daß die schiefe Stellung der Lidspalte nicht wesentlich sei, da ja auch bei den Mongolen mit sehr charakteristischer Augenbildung die Augen ihre wagrechte Stellung behalten. Bei fast allen andern Menschenrassen finden sich nach ihm Überreste des mongolischen Auges und zwar als provisorische Bildung im Kindesalter, sowie in schwacher Andeutung bei Erwachsenen.

3. An dritter Stelle haben wir die Ergebnisse der Sprachwissenschaft in ihrer Beziehung zur Einheit des Menschengeschlechtes zu besprechen, doch verlangt dieser Punkt eine etwas eingehendere Behandlung. Zunächst wollen wir darum noch die Aussprüche von Fachmännern der Biologie und Anthropologie anführen.

J. Kollmann, der sich für einen entschiedenen Darwinisten erklärt, spricht sich rückhaltslos für die Einheit des Menschengeschlechtes aus.

„Der Formenkreis der Spezies Mensch ist außerordentlich groß. Aber selbst die extremsten Formen werden bei Tieren und Pflanzen nach den systematisierenden Grundsätzen von den Naturforschern zu einer einzigen Art gehörig angesehen, wenn sie durch eine zusammenhängende Reihe fein abgestufter Zwischenformen ununterbrochen verbunden sind, oder sobald sich die Abstammung von der gemeinsamen Stammart empirisch nachweisen läßt. Bei dem Menschengeschlechte treffen diese beiden Bedingungen zusammen, und deshalb entsteht die Verpflichtung, alle Formen unter Eine Spezies zu ordnen."

Professor Virchow, wohl die erste Autorität auf anthropologischem Gebiete, also der geeignetste Forscher, der in unserer Frage ein entscheidendes Urteil abgeben kann, spricht sich ganz entschieden gegen die darwinistischen Verteidiger der spezifischen Verschiedenheit der Menschen aus. Gerade den Angelpunkt der Frage, ob es Vormenschen gebe oder gegeben hat, welche zwischen Affe und Menschen in der Mitte ständen, behandelt er mit aller nur wünschenswerten Klarheit. Auf dem Anthropologenkongreß zu Wien 1889 äußerte er sich unter anderm:

„Als wir in Innsbruck vor zwanzig Jahren zusammen waren, war gerade die Zeit, wo der Darwinismus seinen ersten Siegeslauf durch die Welt gehalten hatte und mein Freund Vogt sofort mit großer Lebendigkeit in die Reihen der Kämpfer für diese Lehre einsprang. Wir haben vergeblich jene Zwischenglieder gesucht, welche den Menschen mit dem Affen direkt verbinden sollen. Der Vormensch ist noch nicht gefunden. Für die Anthropologie ist der Vormensch überhaupt kein Gegen-

stand der Erörterung. Der Anthropologe kann vielleicht im Traume den Vormenschen sehen, aber im Wachen wird er nicht sagen, daß er ihm nahegetreten sei. Damals in Innsbruck sah es so aus, als würde es im Sturme möglich sein, den Deszendenzgang vom Affen zum Menschen zu konstruieren. Jetzt aber können wir nicht einmal die Deszendenz der einzelnen Rassen voneinander ermitteln. Im Augenblicke können wir sagen, daß unter den Leuten aus alter Zeit sich keine gefunden haben, die etwa den Affen näher standen, als wir. Gegenwärtig gibt es auf dieser Welt keinen absolut unbekannten Volksstamm, und wir haben gefunden: Jede lebende Rasse ist noch menschlich, es ist noch keine gefunden worden, die wir als äffisch oder zwischenäffisch bezeichnen können. Wenn sich bei einzelnen auch Erscheinungen zeigen, welche nur den Affen eigen sind, so z. B. die bei einzelnen Völkern vorkommenden, den Affen eigentümlichen Schädelfortsetzungen, so kann man doch nicht behaupten, daß diese Menschen nun deshalb affenähnlich seien. Was die Pfahlbauten anbetrifft, so war es mir möglich, fast alle überhaupt gefundenen Schädel einer vergleichenden Untersuchung unterziehen zu können, und es hat sich auch da schon herausgestellt, daß wir auf Gegensätze stoßen zwischen verschiedenen Stämmen, aber daß unter allen diesen kein einziger ist, der außerhalb des Rahmens unserer gegenwärtigen Bevölkerung liegt. Es läßt sich der bestimmte Nachweis führen, daß im Laufe von 5000 Jahren eine nennenswerte Veränderung der Typen nicht stattgefunden hat. Wenn Sie mich heute fragen: waren die ersten Menschen weiß oder schwarz? so muß ich sagen: Ich weiß es nicht."

Von anthropologischem Standpunkte aus betrachtet ist die letztere Bemerkung Virchows ganz zutreffend; es kann kein entscheidender Grund von der Physiologie oder Anatomie geltend gemacht werden, der eher die Umbildung der schwarzen Rasse zur weißen, als die der weißen zur schwarzen verlangte. Aber geschichtliche und geographische Verhältnisse machen es doch in hohem Grade wahrscheinlich, daß Asien als die Wiege des Menschengeschlechtes anzusehen ist und zwar solche Gegenden dieses großen Kontinents, wo immer die weiße Rasse ihre

Wohnplätze gehabt hat. Ich verweise auf wissenschaftliche Versuche, den Schöpfungsherd des Menschengeschlechtes annähernd zu bestimmen, nicht weil sie auf völlige Gewißheit Anspruch machen könnten, sondern weil sie uns zeigen, wie die Ausbreitung der Menschheit von einem einzigen Mittelpunkte aus erfolgen konnte. Es läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, daß der Ort des Paradieses in seiner Ursprünglichkeit nicht mehr vorhanden ist; denn die Flüsse: Nil, Euphrat, Tigris und Indus, welche aus ihm entspringen, können nach der jetzigen Gestaltung Asiens nicht von einem Zentrum ausgehen. Danach müssen solche Ausführungen verstanden werden.

Einer der bedeutendsten Anthropologen der Gegenwart, G. Fritsch, spricht sich in einem Vortrage in der Sitzung der Berliner Anthropologischen Gesellschaft vom 10. März 1906, in welchem er die Ergebnisse seiner anthropologisch-ethnologischen Forschungsreise darlegt, über das Rassenproblem, wie es bisher behandelt wurde, sehr ungünstig aus. Die bisherige reiche Literatur bietet keine sicheren Anhaltspunkte für Rassenunterschiede: es ist alles zu verworren und unklar, die einzelnen Forscher gehen zu willkürlich vor. Es gibt nur zwei große Menschheitszweige: die der Zurückgebliebenen und der sich Entwickelten. Erstere sind Stand-, letztere Wandervölker. Zu den Entwickelten, höheren Rassen, gehören schwarze, wie gelbe und weiße Menschen. Die Negritofrage ist so unklar, wie möglich. Eine malayische Rasse gibt es nicht.[1])

Prof. R. Arndt hat in seinem interessanten Werke: „Biologische Studien. II. Artung und Entartung" die Weiterbildung bezw. Degeneration der Organismen nach allen Richtungen verfolgt. Indem er seine Untersuchungen auch auf den Menschen ausdehnt, gibt er eine für die Ethnologie höchst bemerkenswerte Darstellung von den verschieden gearteten Menschenrassen, deren Unterschiede er in treffendster Weise mit den geographischen, klimatischen Wohnungsverhältnissen und überhaupt mit den physikalischen Lebensverhältnissen der Völker im

[1]) Vgl. Gaea 1906. 9. Heft. S. 557 ff.

innigsten Zusammenhang findet, so daß er seine desfallsigen Ausführungen in folgendes Schlußergebnis zusammenfassen kann:

„Der Mensch folgt tatsächlich allen Gesetzen, welchen die organische Welt, im besonderen die Tierwelt und in dieser wieder die Welt der Säugetiere, unterworfen ist. Der Körper ändert sich nach den Bodenverhältnissen ab; Temperament und Charakter, die Art und Weise zu empfinden, zu fühlen, wahrzunehmen, zu streben, sich zu betätigen, richten sich danach und bringen sich, den Abänderungen gemäß, zum sinnlich wahrnehmbaren Ausdrucke. In Niederungen, im Tieflande verlängern sich vorzugsweise die Gliedmassen, die ihnen zuzählende untere Gesichtshälfte, insoweit sie der Nahrungsaufnahme dient, und mit der letzteren, abhängig oder unabhängig von ihr, auch der Schädel; es entsteht Dolichokephalie (Langköpfigkeit). Im Gebirge, auf seinen Höhen verkürzen sich dagegen wieder die Gliedmassen, hauptsächlich die untere Gesichtshälfte, der Schädel: es entwickelt sich Brachykephalie (Kurzköpfigkeit). Daß dem tiefgehende Veränderungen in der ganzen Organisation und in ihrer feinsten Konstitution zugrunde liegen müssen, ist durchaus einleuchtend. Die zu ihrer Zeit viel besprochenen Abänderungen in der Behaarung, Färbung, Fettbildung und Fettablagerungen legen mit manchem andern ähnlichen volles Zeugnis dafür ab. In ganz unzweifelhafter, auch nicht im geringsten mehr zu beanstandender Weise tun das jedoch die bekannten Mitteilungen, vornehmlich Goulds, nach denen die in Nordamerika eingewanderten Europäer, indem sie sehr rasch in ihren Nachkommen den Typus der Indianer annehmen, in deren Gebiete ihre Einwanderung stattfand, auch wie diese bis zum 30. Lebensjahre wachsen und, nach Europa zurückgekehrt, rasch wieder ein europäisches Aussehen zurückgewinnen. Auch die Mitteilungen von D. Forbes, daß die kurzgliederigen Aymara, die von ihren Hochsitzen in den Anden in tiefer liegendes Gelände gezogen waren, in ihren Nachkommen zwar kurzgliederiger wurden, aber dabei bei weitem der größten Mehrzahl nach vorzeitig siech zugrunde gingen, ist von kaum geringerem Belange.“

J. Ranke, einer der bedeutendsten Anthropologen, hat

dargetan, daß keine körperlichen Eigentümlichkeiten, nicht einmal des Schädels, verschiedene Menschenrassen beweisen.

„Man hegte im allgemeinen die Hoffnung, wie das bei den verschiedenen Tierarten ausnahmslos gelingt, so auch die verschiedenen Formen des Menschengeschlechtes durch die genaueste Prüfung des Knochengerüstes und seiner einzelnen Bestandteile exakt unterscheiden zu lernen. Diese Hoffnung hat sich nicht bewahrheitet. Die allgemeine Betrachtung des Knochengerüstes hat ergeben, daß zwischen den einzelnen Varietäten des Menschengeschlechtes nirgends absolut trennende Unterschiede im Knochenbau sich finden; alle auffallenden Differenzen, die man an irgend einem Volksstamme der Erde zuerst als etwas typisch Unterscheidendes aufgefunden zu haben meinte, haben sich jetzt bei Ausdehnung der Untersuchungen auf ein breites statistisches Beobachtungsmaterial innerhalb der europäischen Bevölkerungen als individuelle, auch unter den Europäern vorkommende Varietäten herausgestellt."

„Auch bei der Untersuchung der Schädel hat es sich uns trotz aller der noch auszufüllenden Lücken unseres Wissens, wie bei den vorher besprochenen Verschiedenheiten innerhalb des Menschengeschlechtes, wieder auf Schritt und Tritt gezeigt, daß die Menschheit als eine in sich geschlossene Einheit erscheint, deren extremste Formen durch äußerst fein abgestufte Zwischenglieder zu einer einheitlichen Reihe verknüpft erscheinen.[1])

„Denn," so führt derselbe Ranke weiter aus, „neben erblichen und pathologischen Einflüssen (auf die Gestaltung des Schädels und des Gesichtes) müssen wir auch solche anerkennen, welche sich erst im Laufe des individuellen Lebens entwickeln. Ich zweifle keinen Augenblick, daß in den Angaben Langers und Engels über den Einfluß des Kaumechanismus auf die Gesichtsgestaltung ein wichtiger Faden gefunden ist für Entwirrung zahlreicher individueller Abweichungen in der Gesichtsbildung, und es ist doch sicher auffallend, daß Engels mechanisch-mathematische Berechnungen über die Wirkungen dieses

[1]) Joh. Ranke, Der Mensch, II, S. 203 f. Die eigentümliche Schädelform mancher Rassen ist so wenig ein spezifisches Merkmal, daß sie sich sogar im individuellen Leben eines jeden Menschen entwickeln kann.

Mechanismus ihn zur Aufstellung der gleichen beiden typischen Gesichtsbildungen geführt haben, welche jetzt allgemein als Haupttypen des Gesichtsskeletts der Menschheit anerkannt werden. Darin finden wir einen deutlichen Fingerzeig, daß die nun durch jahrtausendlange Vererbung ethnisch fixierten Gesichtszüge sich dereinst aus individuellen Bildungen entwickelt haben, deren Ursachen zum Teil in dem Kaumechanismus und dessen stärker oder geringer plastisch wirkenden Einflusse auf das Gesichtsskelett gesucht werden darf. Ähnliche Betrachtungen lassen sich, wie wir sahen, bezüglich der individuellen und ethnischen Gestaltung des Gehirnschädels anstellen. Individuelle Variationen der Schädelbildung aber, normal nach dem Gesetze der Korrelation nur in ganz bestimmten Richtungen möglich, haben sich durch Generationen fixiert und traten nun erblich auf; daneben bleibt aber auch die individuelle Variation in derselben alten Richtung noch immer tätig." [1])

Engel und Langer führen im einzelnen aus, wie die Schädelverschiedenheiten nur auf Wachstumsdifferenzen, beeinflußt durch den Kaumuskelapparat, beruhen. J. Ranke faßt die Resultate ihrer Untersuchungen zusammen:

„Wir erkennen längst willfährig und allgemein an, daß die Gestalt der Wirbelsäule, des Brustkorbes, des Beckens, der Extremitäten bedingt werden einerseits durch den Gebrauch, den man von den daran befestigten Muskeln macht, anderseits von den eingeschlossenen Teilen, vor allen aber von dem Grade der ‚Härte oder Weichheit' der Knochen selbst. Wir müssen uns zweifellos auch mit dem Gedanken befreunden, daß die individuelle Gestaltung der Gesichtsknochen von den daran tätigen Muskeln, namentlich denen des Kauapparates bis zu einem gewissen Grade abhängig sind.

„Wir wollen zum Schlusse noch einmal darauf hinweisen, daß bei gleicher Plastizität der Gesichtsknochen ein größerer oder geringerer Grad des Aufwandes von Muskeltätigkeit, der bei der Kieferbewegung und dem Kaugeschäfte in Anwendung

[1]) II, S. 221 f.

gebracht wird, die Formung des Gesichtsskeletts in ähnlicher Weise beeinflussen müßte, wie größere oder geringere Knochenformbarkeit bei gleicher Muskeltätigkeit.

„Zwei Momente stellt Engel als Ausgangspunkt seiner Untersuchungen hin: einen wenn auch nur relativ schwach, doch rastlos wirkenden Mechanismus, in der Kaumuskulatur und in der mit dieser verbundenen primären Knochengestalt bestehend, und eine zwar feste, aber weil im Wachsen begriffene, dennoch der Formveränderung unterworfene Substanz, das Gesichtsskelett, an welchem die Kaumuskel angreifen.

„Wir wiederholen noch einmal, daß Engel wie Langer ebenfalls nur zu den oben beschriebenen zwei typischen Gesichtsformen kommen, zu einer langen, auf gesteigerter Formbarkeit der Gesichtsknochen beruhenden, dolichoprosopen, und zu einer kurzen, den kräftigeren Typus darstellenden brachyprosopen Form, genau unserer oben gegebenen Beschreibung entsprechend geschildert. Darin stimmt Engel mit Langer im Prinzipe überein, daß die lange Gesichtsform aus einer gesteigerten Einwirkung der Kaumuskulatur auf den Schädel resultiere ... Zweifellos ist wirklich die plastische Formbarkeit oder Bildsamkeit der Knochen des Skeletts wie des Schädels bei verschiedenen Personen eine sehr verschiedene. Krankhaft extreme plastische Bildsamkeit der Knochen ist leider nur eine zu häufige und bekannte Erscheinung, und es finden sich die mannigfachsten Übergänge von höheren wahrhaft krankhaften Graden, wie z. B. bei der Englischen Krankheit oder Rachitis und Knochenerweichung oder Osteomalacie, zu geringen und geringsten, nicht mehr als eigentlich krankhaft, pathologisch anzusehenden ... Das ‚Weichwerden des Hinterkopfes' ist z. B. eine allen Kinderärzten aus fast zahllosen Beispielen bekannte hierher gehörige Erscheinung. Was für die übrigen Schädelknochen, gilt aber auch zweifellos für die Gesichtsknochen." [1])

[1]) Der Mensch II, S. 210 f.

Eine oder mehrere Ursprachen?

I. Nicht wenige Darwinisten beweisen die Abstammung der Organismen von wenigen oder einer Urform durch die Differenzierung der Sprache. Aber andere Darwinisten leugnen geradezu die Einheit einer ursprünglichen Sprache. So Fr. Müller.[1]) Er sagt:

„Wie bekannt, ist es der Wissenschaft gelungen, durch analythische Behandlung der Sprache nachzuweisen, daß viele jener Idiome, die uns so verschieden sich darstellen, auf dem Wege der lautlichen Entwicklung einer einzigen, in ihnen aufgegangenen Ursprache sich entwickelt haben, z. B. die indogermanischen, die semitischen, die Dravidasprachen u. a. Man ist nun durch eine solche Bearbeitung beinahe aller bekannten Sprachen der Erde dahin gekommen, darzutun, daß sämtliche Sprachen auf eine begrenzte Anzahl von Stämmen sich zurückführen lassen. Die auf diese Weise gewonnenen Sprachstämme jedoch, auf welche die Wissenschaft die Sprache zurückzuführen imstande ist, setzen nicht nur bei den verschiedenen Rassen vermöge ihrer totalen Verschiedenheit in Form und Stoff mehrere voneinander unabhängige Ursprünge voraus, sondern sie weisen selbst innerhalb einer und derselben Rasse auf mehrere voneinander unabhängige Ursprungspunkte hin. So sind, um ein nahegelegenes Beispiel zu wählen, sämtliche Anthropologen darin einig, daß die indogermanischen, hamitisch-semitischen, kaukasischen und baskischen Völker einer und derselben Rasse, der s. g. mittelländischen angehören.

„Anderseits steht aber unter den Sprachforschern fest, daß die indogermanischen, hamitisch-semitischen und kaukasischen Sprachen samt dem Baskischen untereinander gar nicht verwandt sind. Da nun jede Sprache in ihrem Ursprunge auf eine besondere, von der andern abgesonderte Gesellschaft hinweist, diese verschiedenen Gesellschaften aber leiblich untereinander die engste Verwandtschaft verraten, daher auf die leibliche Abkunft von einer und derselben Spezies hinweisen, so ist

[1]) Grundriß der Sprache I, S. 50 ff.

der Schluß nahegelegt, daß diese Gesellschaften die Sprache von Haus aus nicht mitgebracht haben können, sondern sie erst nach ihrer Absonderung voneinander gebildet haben müssen."

Auch ohne Sprachforscher zu sein, kann man die Logik dieser sprachwissenschaftlichen Deduktion leicht beurteilen. Wenn auch wirklich, wie Fr. Müller behauptet, die genannten Sprachen nach dem Urteile der Sprachforscher nicht miteinander verwandt sind, so folgt doch durchaus nicht, daß sie auch verschiedenen Ursprung haben müssen: sie können sich, wie wir übrigens eigens als Tatsache nachweisen werden, nachträglich differenziert haben. Sodann wird aber die Behauptung Fr. Müllers von den bedeutendsten Sprachforschern Lügen gestraft, und so steht zum mindesten Behauptung gegen Behauptung: man kann also nicht die Sprachforschung gegen die Einheit der Ursprache ins Feld führen.

Für die Einheit des Ursprunges dagegen spricht sich sehr entschieden der berühmte Sprachforscher M. Müller jedenfalls nicht in religiösem Interesse aus.

„Die so häufig wiederholte Behauptung, daß die Unmöglichkeit, die genealogische Klassifikation mit allen Sprachen vorzunehmen, zugleich die Unmöglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs der Sprachen beweise, ist nichts weiter als eine Art von wissenschaftlichem Dogmatismus, der bekanntlich den freien Fortschritt der unbefangenen Untersuchung mehr als irgend sonst hemmen kann." [1])

Seine positiven Aufstellungen darüber sind folgende:

1. Nichts zwingt zu der Annahme verschiedener selbständiger Anfänge für die materiellen Elemente des turanischen, semitischen und arischen (indogermanischen) Sprachenzweiges; es ist im Gegenteil möglich, selbst jetzt noch Wurzeln nachzuweisen, welche in diesen drei Zweigen seit ihrer ersten Trennung gangbar und gebräuchlich gewesen und geblieben sind.

2. Nichts zwingt zu der Annahme verschiedener Anfänge für die formalen Elemente des turanischen, semitischen und arischen Sprachenzweiges, und obgleich es unmöglich ist, das

---

[1]) Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. 1875.

arische System der Grammatik von dem semitischen oder das semitische von dem arischen herzuleiten, so können wir doch vollkommen einsehen, wie entweder durch individuelle Einflüsse oder durch die Abnutzung und Abschleifung der Sprache während ihres fortschreitenden Arbeitens die verschiedenen Systeme der Grammatik in Asien und Europa hervorgebracht worden sein mögen.

„Wenn ich nun immer wieder den Satz aufstellen hörte, daß man unmöglich länger von einem gemeinsamen Ursprunge der Sprache reden könne, weil die vergleichende Sprachforschung die Existenz verschiedener Sprachfamilien nachgewiesen habe, so gestehe ich, dies für nicht richtig, jedenfalls für eine Übertreibung gehalten zu haben."

„Wenn wir das Problem vom richtigen Standpunkt aus betrachten, so gewinnt es die folgende Gestalt: Wenn man behaupten will, daß die Sprache verschiedene Anfänge hatte, so muß man erst beweisen, daß die Sprache unmöglich einen gemeinsamen Ursprung gehabt haben kann." [1])

G. v. d. Gabelentz sagt: „Die indochinesische Sprachvergleichung, so jung sie ist, läßt uns mit Sicherheit die Birmaner und Siamesen als Stammesvettern der Chinesen erkennen, deren Sprachen Steinthal zwei Stockwerke weit auseinander gerückt; und dieser Familie gesellt sich das Tibetsche zu, dessen Vokalformen flexivischen Gebilden so ähnlich sehen, wie ein Ei dem andern. Seit man wieder an die Einheit des Menschengeschlechtes glaubt, kann man die Möglichkeit einer gemeinsamen Ursprache nicht mehr von der Hand weisen." [2])

Man will also nur darum die einheitliche Ursprache nicht anerkennen, weil man den Tatsachen zum Trotz aus aprioristischen Vorurteilen gegen die Offenbarung die Einheit des Ursprungs des Menschen nicht anerkennen will.

W. D. Whitney erklärt: „Wenn jemand, um die Verschiedenartigkeit jüngerer Sprachen zu erklären, behauptet, die Ausdrucksweisen der ältesten Menschen müßten bei den ver-

[1]) A. a. O. S. 396.

[2]) Zur chines. u. z. allgem. Grammatik, Techmers Intern. Zeitschrift III. 99.

schiedenen Stämmen dem inneren Wesen nach verschieden gewesen sein, wie die Samen und Keime, die sich zu verschiedenen Tieren und Pflanzen entwickeln, verschieden sind, in dem Stoffe der einen Sprache müsse ein formbildender Trieb gelegen haben, in dem einer andern aber nicht, in den Bestandteilen, die später zum Zwecke der Formenbildung verwendet wurden, wäre von Anfang an formbildende Kraft verborgen gewesen und so fort, — so sind das alles reine Mythen. Man könnte ebensogut behaupten, daß in dem Stock oder Stein, wie er von einigen Stämmen gebraucht wird, der Keim eines wohlgegliederten Werkzeugs oder einer Maschine steckt, die sich daraus irgendwie in den Händen seiner Verwender entwickelte, und daß im Holz und Erz gewisser Gegenden maschinenerzeugende Kräfte lägen, die sich anderswo nicht darin vorfänden. Die Sprache wird zu dem, was die Sprechenden daraus machen, deren Fähigkeiten entsprechen ihre Leistungen; hat eine Sprache einen höheren Grad der Formentwicklung als eine andere, so liegt der Grund in der verschiedenen Beschaffenheit der beiden Völker, in ihrer verschiedenen Anlage zu geistiger Ausbildung und Erstarkung, durchaus nicht in der Beschaffenheit der Anfänge, von denen beide in gleicher Weise ausgegangen sind, oder des Stoffes, der von jeher beiden in gleicher Weise zu Gebote gestanden hat." [1])

Was speziell die Verwandtschaft des Indogermanischen mit dem Hamosemitischen anlangt, welche nach Fr. Müller von allen Sprachforschern in Abrede gestellt werden soll, so wird dieselbe ausdrücklich von den bedeutendsten Fachmännern, Olshausen, Ewald, Lassen, Lepsius, Schwartze, Bunsen, Askoli, Fr. Delitzsch, Nöldechen behauptet; M. Müller, Steinthal, Benfey sprechen sich wenigstens für die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit des gemeinsamen Ursprungs aus. Letzterer sagt:

„Zu einer verwandtschaftlich verbindenden Vergleichung mit dem indo-europäischen Sprachstamm ergab sich innerhalb

---

[1]) Leben u. Wachstum d. Sprache. Übers. von A. Leskien. Leipzig, 1876. S. 240 f.

dieses ersten Versuchs keine Veranlassung, und wenn meine Untersuchungen richtig geführt sind, so existiert in flexivischer Beziehung überhaupt zwischen dem indo-europäischen und ägypto-semitischen Sprachstamm keine Verwandtschaft. Dieses negative Resultat schließt jedoch keineswegs die Möglichkeit einer bloß wurzelhaften Verwandtschaft aus." [1]) — Der Mangel flexivischer Verwandtschaft beweist, wie wir nun sehen werden, in keiner Weise gegen gemeinsame Abstammung.

II. Die vergleichende Sprachwissenschaft führt, zumal nach der Entwicklungslehre, auf eine Ursprache. Zwei Momente bestimmen das Wesen einer Sprache. Das materielle derselben ist ihr Wortschatz, ihr Lexikon, das formale ihre Grammatik. Und zwar ist die Grammatik so sehr ausschlaggebendes Wesensmoment, daß sie unter Umständen allein den Charakter der Sprache bestimmt. So ist die englische Sprache wesentlich eine germanische Sprache, weil ihre Deklination und Konjugation germanisch ist, obgleich ihr Wortschatz von romanischen und andern Wörtern überwuchert ist.

Früher suchte man nun hauptsächlich eine Übereinstimmung aller Sprachen in Bezug auf das Sprachmaterial nachzuweisen, um auf eine gemeinsame Ursprache zu kommen; dieser Weg ist aber ein sehr schwieriger und konnte zur Zeit einer unentwickelten Sprachwissenschaft zu keinem befriedigenden Resultate führen. Zu besseren Resultaten führt eine Vergleichung des formalen Elementes der Sprachen: eine genauere Beobachtung ihrer Morphologie.

Wenn man nun freilich die spezielle Grammatik der ausgebildeten und hochentwickelten Sprachen miteinander vergleicht, wie z. B. die Flexion des Semitischen und Indogermanischen, so kann man mit Benfey allerdings die Übereinstimmung in Abrede stellen. Geht man aber von allgemeineren und höheren Gesichtspunkten aus, wie sie uns erst die neuere Sprachvergleichung eröffnet hat, so stellt sich die überraschende Tatsache heraus, daß alle Sprachen der ganzen Welt, der Gegenwart

---

[1]) Über das Verhältnis der ägypt. Sprache z. semitischen Sprachstamm. 1844. Einleitung.

und Vergangenheit, in morphologischer Beziehung sich auf drei Grundtypen zurückführen lassen. Diese Grundtypen stehen aber in einem solchen Verhältnisse der Abstufung zueinander, daß der am meist entwickelte sich aus dem niedrigeren und dieser aus dem ganz unvollkommenen sich herausgebildet haben muß: eine Folgerung, welche an und für sich einleuchtend, jedenfalls auf dem Standpunkte der Entwicklungslehre ganz unvermeidlich ist, und von uns direkt als Tatsache nachgewiesen werden wird.

Diese drei Sprachstufen sind die isolierende, agglutinierende und flektierende.

Die isolierenden Sprachen, deren relativ reinsten Typus das Chinesische darstellt, haben weder Deklination noch Konjugation; sie drücken durch (isolierte) Wurzelwörter, oft bloß durch den Akzent, durch die Stellung unsere Flexionssilben des Kasus, des Plurals, des Präteritums usw. aus. So heißt im Chinesischen ʻg'in Mensch, kiai das Ganze; ʻg'in-kiai Menschen; 'i̇ Fremder, péi Klasse: 'i̇-pei Fremde. Im Englischen hat man ähnlich man-kind Menschengeschlecht, Menschen.

Der Akkusativ wird ausgedrückt: 1) durch Präpositionen, wie auch in älteren und neueren flektierenden Sprachen; pa nehmen, i anwendend; 2) durch die Stellung: ngò tà ni = ich schlage dich; ni tà ngò = du schlägst mich. Die Stellung entscheidet auch, ob dasselbe Wort Adjektiv, Adverbium, Substantiv, Verbum; und ob das Adjektiv Prädikat oder Attribut ist: ta jïn großer Mann, jinta der Mann ist groß.

In den agglutinierenden Sprachen, wozu z. B. Türkisch und Ungarisch gehören, sind einzelne Wurzeln schon zu bloßen Flexionssilben geworden, dieselben verbinden sich aber noch nicht so innig mit den Wurzeln, wie bei unserer Deklination und Konjugation; sie werden einfach der Wurzel angefügt, ohne an derselben eine Veränderung zu bewirken, im Gegenteil der Vokal der Wurzel wirkt bestimmend auf den Vokal der Flexionssilbe. Diese Flexionssilben können entweder vorgesetzt werden (so in den „präfigierenden" Bantusprachen) oder nachgesetzt (die suffigierenden ural-altaischen Sprachen) oder eingefügt (die infigierenden malayischen Sprachen). Hat im

Türkiſchen und Ungariſchen die Wurzel einen dumpfen Vokal, ſo muß auch das Suffix einen ſolchen annehmen, es erhält den hohen, wenn die Wurzel ihn hat.

So hat man im Türkiſchen: sever-im, ich liebe, sever-sen, du liebſt, sever, er liebt, sever-iz, wir lieben, sever-siz, ihr liebet, sever-ler, ſie lieben, sever-di-m, ich liebte, sever-di-ñ, du liebteſt uſw.

bâbâm, mein Vater, aghân, dein Herr, el-i, ſeine Hand, oghlu-muz, unſer Sohn.

Im Ungariſchen iſt der Dativ von vér, Blut: vérnek, von ember, Menſch: embernek, aber von hal: hal-nak.

Bei den flektierenden Sprachen (indogermaniſch, ſemitiſch) verſchmelzen Wurzel und Flexionsſilben ſo innig, daß ſelbſt die Wurzel ihre Selbſtändigkeit durch Vokalveränderung aufgibt. Man denke an groß, größer, ſtehlen, ſtahl, geſtohlen.

Schon dieſe ganz oberflächliche Charakteriſtik der Morphologie der Sprachen zeigt den allmählichen Übergang der einen Form zur andern, daß derſelbe aber auch geſchichtlich ſich vollzogen hat, werden wir ſogleich nachweiſen. Vorerſt ſehen wir noch etwas genauer zu, wie bei der Leugnung desſelben gerade die Darwiniſten ihrem Entwicklungsprinzip untreu werden.

Gegen unſere der Natur der Sache jedem Unbefangenen ſich aufdrängende Behauptung, welche auch von den bedeutendſten Sprachforſchern, wie Schleicher, M. Müller verteidigt wird, daß nämlich die flektierenden Sprachen ſich aus den agglutinierenden, und dieſe aus den iſolierenden entwickelt haben, erheben andere, ſo vor allen Pott, Renan, Sayce ſtarken Widerſpruch.

Letzterer will die beſtimmte Sprachform auf die Gehirnbeſchaffenheit der Raſſen zurückführen; das Gehirn des Ariers könne nur Flexion bilden, des Turaniers nur Agglutination; darum müſſe auch jeder Sprachſtamm ſeine ſpezifiſche Form bewahren.

Hier können wir nun die Evolutioniſten mit ihren eigenen Waffen ſchlagen. Ein Hauptbeweis der Darwiniſten für die Abſtammungslehre iſt, daß die Arten der organiſchen Weſen

nicht streng voneinander abzugrenzen seien, daß zwischen ihnen zahlreiche vermittelnde Übergänge bestehen, daß bei den höher entwickelten Organismen funktionslose Rudimente als Zeugen früherer Funktion vorkommen usw. Nun, diese Erscheinungen finden sich viel ausgesprochener bei den verschiedenen Sprachstämmen und zwar unter Verhältnissen, wo sie den vollgültigen Beweis für die gegenseitige Abstammung erbringen, während sie für die Abstammung der Organismen höchstens die Möglichkeit dartun.

Der Übergang von der einen Form zu der andern ist nämlich bei den organischen Spezies bloß ein begrifflicher, bei den Sprachen haben wir geschichtliche Übergänge von einer Form zu der andern — dasselbe gilt auch von den Rudimenten: dieselben sind wirkliche Überbleibsel.

Die Veränderlichkeit der Sprachstämme ist so stark, daß von der höchsten Stufe sogar ein Rückschritt zu der niederen eintreten kann. Unsere neueren Sprachen, das Deutsche, die romanischen Dialekte, das Englische zeigen vielfach einen Rückfall in die isolierende Stufe. Die Kasusendungen werden durch Präpositionen, die Zeiten durch Hilfszeitwörter, die Personalendungen des Wortes durch eigene Pronomina ausgedrückt, während die Muttersprache dafür eigene Suffixe hatte. Diese Suffixe bleiben teilweise als Rudimente ohne Funktion noch übrig, wie wenn wir sagen: des Geistes, du liebst, Ils aimeront usw.

Schon die Grundlage der Abstammungslehre, daß es kein festes, von allen anerkanntes System gebe, dem man alle Organismen eingliedern könne, trifft auch bei den Sprachstämmen zu. Auch hier stimmen die Sprachforscher in der Einteilung nicht überein. Außer den drei oben angeführten Grundformen: Isolierende, agglutinierende, flektierende Sprachen nimmt Pott noch eine einverleibende an, und Brinton trennt von diesen die polysynthetischen Sprachen. Die Einverleibung ist dem Baskischen und vielen Indianersprachen eigentümlich; sie besteht darin, daß der Akkusativ und Dativ des persönlichen Pronomens zwischen Stamm und Personalendung tritt und so mit dem Zeitwort zusammenschmilzt. So heißt

im Baskiſchen ekar tragen; d-akar-t, es tragen ſich; d-akar-sut, es tragen dir ich; n-akar-k, dich tragen ich uſw. Daß wir es aber hier nicht mit einer jenen Sprachen durchaus ſpezifiſchen Eigentümlichkeit zu tun haben, beweiſt eine ähnliche Inkorporation im Franzöſiſchen; z. B.: Je vous le donne. Il vous le donne uſw. In agglutinierenden Sprachen, im Oſtjakiſchen und Voguliſchen iſt das die regelmäßige Form der objektiven Konjugation. Im Ungariſchen, das zu demſelben Sprachſtamm gehört, kommt die Inkorporation gleichfalls, wenn auch nur ſporadiſch, vor.

Selbſt im Deutſchen können wir etwas Ähnliches beobachten. „Wenn ich dir es gebe, wenn du mir es gibſt“ uſw., wo freilich nicht gerade ein Wort, ſondern ein Wortgefüge abgewandelt wird. Aber zwiſchen zuſammengeſetztem Worte und Wortgefüge iſt kein ſtrenger Gegenſatz, wie das ſchon naheliegende Beiſpiele in unſerer Sprache (handhaben, gottgewollt uſw.) zeigen. Aber beſonders auffallend wird dieſer Gegenſatz in den oben genannten polyſynthetiſchen Sprachen überbrückt. Manche Indianerſprachen verſchmelzen die Wörter eines ganzen Satzes, der nun wie ein einziges abgewandelt wird, auf welche Weiſe dann wahre Monſtren von Wörtern entſtehen. So wird im Nahuatl, einer altmexikaniſchen Sprache ni-kak-tsiwa, ichſchuhmache uſw. abgewandelt. Aber auch dieſe charakteriſtiſche Eigentümlichkeit findet ſich ſehr ſtark im Koptiſchen ausgeprägt, wo ganze Sätze als Adjektiv gebraucht und davon dann durch das Präfix meth ein Abſtraktum gebildet wird. Die Zuſammenſetzung re-ſ-šemše-nuti, machend er Dienſt Gottes, entſpricht dem Adj. θεοσεβής, meth-refšemšenuti = θεοσέβεια.

L. Adams hat die ſemitiſchen Sprachen von den flektierenden getrennt und für ſie eine eigene Klaſſe, die der verſionellen Sprachen aufgeſtellt. Dieſelben weiſen allerdings eine beſonders ſtarke Veränderung der Wortwurzeln auf; bloß die drei Konſonanten derſelben bleiben unverändert, die Vokale erleiden die größte Lautveränderung, qatal, qatul, qotel uſw.; aber wir haben die Erſcheinung der Wurzelveränderung bei der Flexion auch im Sanskrit, Griechiſchen, Lateiniſchen, Deut-

schen, wenn auch nicht so stark hervortretend. λείπω, ἔλιπον, λέλοιπα; πάσχω, πείσομαι, ἔπαθον, πέπονθα; frango, fregi, infringo. Sanskr.: budh, wissend, bodhami, ich weiß, bâuddha, Buddhist; trinken, trank, Trunk, tränken.

So vermissen wir also, gerade wie bei den Pflanzen und Tieren, so auch bei den Sprachen, ein feststehendes, allgemein durchführbares Klassifizierungssystem. Beweist diese Uneinigkeit der Systematiker, daß die organischen Arten nicht konstant sind, sondern ineinander übergehen können, so muß dies auch von den Sprachen, und zwar hier aus dringlicheren Gründen zugegeben werden. Ein solcher Grund ist

III. Der Übergang der einen Sprachform in die andere, insbesondere der Isolation zur Agglutination. Wir können nämlich den Übergang einer Sprachform in die andere geschichtlich als Tatsache nachweisen: die Übergänge sind hier nicht, wie zwischen den einzelnen Spezies der Organismen, ideelle Vermittlungen, sondern tatsächliche Veränderungen.

Vergleicht man das Neu-Chinesische mit dem älteren, so haben wir nicht mehr reine Isolation, sondern Ansätze zur Agglutination, ja zum Teil ganz eigentliche Anfügung von Bildungssilben. So ist das Relativpronomen eine Adjektiv- oder Substantivendung geworden, wie unser lich bar, er: ngò ich, ngo-tik der meinige; suk-šu, Bücher lesen, tuk-šù-tik, Gelehrter, mên, Klasse dient als Pluralendung. Manche Substantive sind zu Hilfswörtern geworden, welche einem andern angehängt werden, um seine Bedeutung zu modifizieren. So rĭ, tsĭ Kind, runde Gegenstände. Bei Bildungen, wie t'ùng-rĭ Rohr, taō-tsĭ, Messer denkt der Chinese ebensowenig mehr an eine Zusammensetzung, wie wir bei Freundschaft, Kaisertum nicht daran denken.

Das Birmanische und Tibetische, chines. Dialekte, gehen in der Agglutination noch weiter, sie haben schon eine Art Flexion: das erstere hat 11, das letztere 5 Kasusendungen, welche durch Anhängen von Partikeln gebildet werden. Desgleichen werden durch angefügte Partikeln Tempora, Modi des Verbums, ausgedrückt, und Kausative, Desiderative usw. gebildet. Es findet sich selbst schon eine Art innerer Abwand-

lung, wie in den höchstentwickelten Sprachen. Durch Aspiration des Anlautes werden aus Intransitiven Kausative: Kya fallen, cadere, Khya fällen, caedere, pri, voll, beendet sein, phri, vollmachen. Zugleich haben wir hier ein merkwürdiges Beispiel von Lautsymbolik, die besonders den agglutinierenden Sprachen eignet: es wird das tatkräftige Aufrütteln zu einem Geschehen durch den Kraftaufwand bei der Aspiration ausgedrückt. Im Tibetanischen werden die Tempora durch Präfixe und Suffixe gebildet, die aber in der modernen Aussprache bereits wieder stumm (Rudimente) sind. Vergleicht man mit dieser höchsten Form der Isolation die niedrigsten der Agglutination, wie sie im Japanischen in den Bantusprachen, im Mongolischen, in Mandschu sich zeigt, so kann man keinen wesentlichen Unterschied konstatieren.

Im Japanischen geschieht die Nominalabwandlung wie im Tibetanischen durch suffigierte Partikeln, und das Verbum ist ebenso formlos; es hat keine Personalendungen, sondern im Grunde nur ein Verbum „sein" in mehreren Formen: ari, sein, haben, masu, stattfinden.

Sogar das Türkische, der klassische Typus der Agglutination, zeigt noch die Isolation. Denn die Zusammenfügungen beim Verbum sind so lose, daß sie oft getrennt geschrieben werden, und in der Frageform die Fragepartikel (my, mi, mu, mü) zwischen den Stamm und die Endung gesetzt werden; die Zusammengehörigkeit wird durch die „Vokalharmonie" ausgedrückt.

Daß die Vokalharmonie nicht in den Sprachorganen der ural-altaischen Völker ihren Grund hat, wie Böthlingh meint, sondern gleichfalls ein Entwicklungsprodukt der Sprache darstellt, läßt sich leicht physiologisch und geschichtlich dartun. Als auf der zweiten Stufe der Sprachentwicklung der Stamm und die Bildungsendung inniger miteinander verschmolzen, — in diesem Fortschritt der Verschmelzung bewegt sich ja die morphologische Sprachentwicklung, — mußte das Stimmorgan eine Schwierigkeit empfinden, zwei heterogene Laute unmittelbar hintereinander auszusprechen; der Sprachapparat muß eine ganz andere Stellung annehmen, wenn er nach einem dumpfen

Laut einen hellen und umgekehrt aussprechen soll. Glatter geht es ab, wenn nach dumpfem Laut des Stammes a, o, u ein ähnlicher in der Endung, nach hohem, hellem e, i, ü ein analoger in der Endung folgt. Wir haben ja dieselbe Erscheinung auch im Deutschen, wo freilich umgekehrt nach der Endung der Umlaut des Stammvokals sich richtet. Diese Verschiedenheit beruht zum Teil auf der stärkeren Verschmelzung der Wurzel mit der Endung in den flektierenden Sprachen, zum Teil auch in dem Akzentuationssystem der ural-altaischen Sprachen, welche den Ton stets auf das Stammwort legen (das Ungarische stets auf die erste Silbe); nach seinem Laute mußte sich also der Laut der Endung richten.

Daß der Umlaut in der deutschen Sprache tatsächlich durch die Endung, und zwar im Interesse der Vokalharmonie entstanden ist, läßt sich weniger allgemein und deutlich durch die gegenwärtige Sprachgestalt, deutlicher durch die älteren Formen nachweisen. Auch jetzt haben wir noch: Blatt, Blätter, aber freilich auch: Vater, Väter, Apfel, Äpfel.

Es läßt sich aber sprachgeschichtlich nachweisen, daß auch bei den letzteren Formen früher eine jetzt weggefallene Endung jenen Umlaut bewirkte. So hieß z. B. Apfel im Althochdeutschen apful, im Plural zunächst: apfulī; tatsächlich wurde nach und nach dem ī das a assimiliert: epfili. Dieser Umlaut e wurde dann Regel und blieb, selbst wenn die Endung, welche ihn verursacht hatte, abgeschwächt wurde oder ganz wegfiel.

Daß wir im Konjunktiv jetzt gewöhnlich Umlaut haben, kommt von einem i, das an letzterem früher angehängt war. Man konjungierte Indikativ: was (war), wâri, was, wârum, wârut, wâren; Konjunktiv: wâri, wâris (t), wari, wârin(ês), wârit, wârin. Daher unser ich wäre neben ich war. Der Indikativ hatte bloß in der zweiten Person ein angehängtes î, darum trat auch hier im Mittelhochdeutschen Umlaut ein, der sich jetzt ganz verloren hat. Doch sagt man noch dialektisch: Ich komme, du kömmst, du frägst.

Eine ähnliche Erscheinung wie der germanische Umlaut findet sich noch im Neubulgarischen, im Schwedischen, Lappischen, im Sinhalesischen, in den Dravidasprachen, wo Endung

und Stamm nicht bloß homogene, sondern gleiche Laute erhalten. Die Telingasprache, welche dem Dravidastamme angehört, vermittelt zwischen unserm Umlaut und der ural-altaischen Vokalharmonisation, da sie zwar vorherrschend Umlaut bildet, anderseits aber auch einige Suffixe nach dem Vokale des Stammes umbildet. Die keltischen Sprachen, die doch zu dem indogermanischen Stamm gehören, und eine ausgesprochene Flexion haben, unterwerfen sogar die Lehnwörter ihrer Vokalharmonie. So sagen die Iren: bachall (baculus), cathlac (catholicus), apstal (apostolus), epistil (epistola).

Daß aber auch die Vokalharmonie der ural-altaischen Sprachen ein erst nach und nach entstandenes Bildungsgesetz ist, beweist aufs deutlichste das Ungarische. Im Altungarischen kommen noch Formen vor, in denen der Vokal der Endung sich nicht nach dem des Stammes richtet, wie: pucul-nec, der Hölle, halal-nec, dem Tode, uruzag-bele, in das Land, jouben, im Guten usw., wofür man jetzt sagen muß: halál-nak, orszag-ba, jo-ban. Für das Ungarische Sprachgefühl des 12. Jahrhunderts war nämlich uruzag-bele noch nicht ein Wort, sondern eine Zusammensetzung: In den Eingeweiden (bele) des Landes, gerade wie der Chinese sagt: Kaiokčūng Land-Mitte = im Lande. Ähnlich im Hebräischen.

Sogar einzelne Negersprachen, welche im großen zu dem turanischen Sprachstamm gehören, haben eine merkwürdige Flexion. Die Musguneger haben ein grammatisches Geschlecht entwickelt und unterscheiden die Geschlechter durch innere Vokalveränderung, wobei auch noch eine auffallende Vokalharmonisation mit enger Wortverschmelzung vorkommt, z. B.:

Herge ne hehe e—pidem
Hund, welcher jung ist — schön,
Hargai na hahai ta-pudam-i
Hündin, welche jung ist — schön.
Harga-kai na-hakakai e-te-pudum-ai
Hunde, welche jung sind — schön.

Bei der Konjugation wird der Vokal des Stammes dem Präfix, manchmal auch dem Suffix assimiliert.

Von dara, lieben heißt der Aorist I.

Sing. 1. Präs. tanu-mu-dara, Plur. tii mi-diri,
2. „ tukuna-ku-dara „ tikiniki-diri.

Als Beispiel der Wortverschmelzung führt Fr. Müller folgendes an: tanu mu-na wa-n-fon-ã', ich mir ist Inneres des Hauses, d. h. ich bin zu Hause, wird zu mõwõfonã'.

Die Dinkaneger bilden den Plural durch Ablaut: rar = Baum, rôr = Bäume; nom = Kopf, nim = Köpfe. Dieselbe Pluralbildung findet sich auch bei zwei arktischen Völkern, bei den Jenissei-Ostjaken und Kotten.

So können wir in betreff des Verhältnisses der Isolation zur Agglutination ganz unbedenklich mit A. Gießwein schließen:

„Die altaischen Sprachen können uns vor allen andern am einleuchtendsten den Nachweis liefern, daß alle Agglutination nur eine allmähliche Weiterentwicklung ursprünglicher Juxtaposition oder Isolierung ist. Der Unterschied zwischen beiden Morphologien ist ein rein gradueller. Das Altchinesische, die modernen chinesischen Dialekte, das Birmanische, Tibetische, die Ajnussprache, das Japanische, die Mandschu- und Mongolensprache, das Tungusische und Burjätische, die türkisch-tatarischen Idiome repräsentieren in morphologischer Beziehung die Glieder einer ununterbrochen fortlaufenden Kette. Wir kommen von einer Morphologie in die andere hinüber, ohne bemerken zu können, wo wir die Grenze überschritten haben." [1])

Man bemerke aber wieder, daß jene ununterbrochene Reihe nicht bloß ideelle Übergänge von einer Form zur andern darstellt, sondern, wie unsere Erörterung zeigt, vielfach geschichtliche.

IV. Übergang der Agglutination zur Flexion. Unsere vorstehenden Erörterungen haben den geschichtlichen Fortschritt der isolierenden Sprachform zur agglutinierenden außer allen Zweifel gesetzt, ja, wir sind sogar bereits in dem Fortschritt einzelner Spracherscheinungen bis zu den flektierenden gelangt. Wir müssen nun noch eingehender den Fortschritt der Agglutination zur Flexion nachweisen.

Ganz treffend bemerkt M. Müller:

[1]) Die Hauptprobleme der Sprache. 1892. S. 26. Diesem interessanten Werke haben wir zumeist auch das beigebrachte Sprachmaterial aus den unbekannten Sprachen entnommen

Eine ariſche (flektierende) Sprache und eine turaniſche (agglutinierende) Sprache unterſcheiden ſich wie ein gutes und ſchlechtes Moſaik. Erſtere iſt wie aus einem Stück gearbeitet, letztere zeigt noch die Fugen und Ritzen, in welchen die Steinchen zuſammenſtoßen. Aber bei genauerem Zuſehen zeigt auch das beſte Moſaik die Zuſammenfügung. Die Sprachanalyſe weiſt die einzelnen Beſtandteile eines jeden Wortes der flektierenden Sprachen nach, unterſcheidet die Flexionsſilben von der Wurzel, führt jene auf urſprüngliche ſelbſtändige Wurzeln zurück uſw. und beweiſt ſomit, daß die Flexion die Bildungswörter nur etwas inniger miteinander verbindet, als die Agglutination. Zeigen wir das an einem Beiſpiel.

Die Sprachwiſſenſchaft lehrt, daß amaveram aus ama-fueram entſtanden iſt; hier haben wir die Wurzel ama (Sanskr.: kama), und fueram iſt Flexionselement, aber zugleich ein ſelbſtändiges Wort als Plusquamperfekt von sum. In gleicher Weiſe beſteht amavi aus ama-fui; fui iſt aber aus dem altlateiniſchen fuvi entſtanden, was wohl eine Reduplikation von fu darſtellt; die Wiederholung iſt ja in vielen Sprachen gebräuchliches Mittel, um die Vergangenheit zu bezeichnen. Die Wurzel fu entſpricht aber dem Sanskr. bhu wohnen, ſein, φυ, φύειν, φύσις, und unſerm bin. Das Plusquamperfekt fueram iſt aber dadurch aus dem Perfekt entſtanden, daß nochmals eine Form des Verbum substantivum hinzugefügt wird; die eine Hinzufügung bezeichnet die Vergangenheit, die neue eine längere Vergangenheit.

Dieſe zweite Form des Verbum substantivum iſt die Wurzel, welche im Sanskr. as lautet und urſprünglich wohnen, atmen und dann ſein bedeutet. Im Griechiſchen haben wir ſie in ἔστι, in εἶμι (= ἐσμι), im Lat. in es, est, und in sum (aus esm), im Deutſchen in is-t, s-ein, s-ind, im Slav. jes-mi. Von demſelben Stamme kommt nun auch er-am und esam. Daß s mit r wechſelt, iſt eine auch im Sanskr. und im Deutſchen häufige Erſcheinung. Im Sanskr. muß auslautendes s (außer bei âs und as) immer in r übergehen. Im Deutſchen haben wir Verluſt neben verlieren, Froſt neben frieren, erkiesen neben erküren. Im Lat. haben wir oris, orare von

dem Stamm os; generis, (genesis), corporis, corposis hat man von genus, corpus; decus neben decor.

Demnach steht eram für esam; und das m ist Rudiment des Pronominalstammes ma (me, meus, με), welches auch bei den Verba auf μι die erste Person bezeichnet. Statt des ω der ersten Person hat das Sanskr. immer die Endung mi, bei Homer sind noch viele spätere Verba auf ω Verba auf μι, so kommt noch φίλημι für φιλέω vor usw.

So hätte sich denn uns das Wort amaveram als eine Zusammensetzung ergeben, welche in der Isolation und Agglutination ungefähr lautete: Lieben-bin-sein-ich.

Das Griech. Futurum passivi λυ-θ-ή-σο-μαι enthält nach Curtius außer dem Stamm λυ noch die Wurzel the, thun (θ), die Wurzel ê, gehen (ε), sjo, sein, und das Pronomen der 1. Person. Es lautete also aufgelöst: lösen-thun-gehen-werde-ich.

Wenden wir aber diese Sprachanalyse auch auf die agglutinierenden Sprachstämme an, so ergibt sich hier noch häufiger manches Wort als zusammengesetzt, was dem oberflächlichen Beobachter als einfach erscheint: wir haben also hier nicht selten eine ebenso innige Verschmelzung wie bei der Flexion.

Im Ungarischen z. B. hält jeder fussunk Konjunktiv 1. Person pl. von fut, laufen ebenso für ein Wort, wie eine entsprechende Form im Lat. etwa curramus, und doch lehrt die Sprachwissenschaft, daß es aus fut-j-unk entstanden und dieses aus fut-jon-muk, wo nun Stamm, Moduscharakter, Personalendung deutlich erkennbar werden. Nyolcz, acht, hält das moderne ungarische Sprachbewußtsein für ein Wort, es ist aber entstanden aus nyolomos, zwei von Zehn. Husz, zwanzig, aus ho-mot, zweimal Zehn. Ember (Mensch) läßt sich aus drei Wörtern herleiten, und jambor, fromm, ist offenbar aus jó ember, guter Mensch, gebildet.

Hier haben wir also doch dasselbe gute Mosaik, wie im Deutschen, wo elf aus ein-lif, eins darüber, oder wie im Englischen, wo Lord aus hlaf-ord, Laib-Brotspender, Lady aus hlaef-dige, Brot-Besorgerin sich gebildet hat.

Als eine den indogermanischen und noch mehr den semi-

tischen Sprachen ganz charakteristische Eigentümlichkeit wird die innere Abwandlung, die Veränderung des Stammes selbst angesehen. Und in der Tat geht die Verschmelzung der Wurzel mit der Flexionssilbe dann am weitesten, wenn selbst die erstere in der Zusammensetzung ihre Selbständigkeit verliert. Dabei scheint der inneren Lautveränderung häufig symbolische Bedeutung zuzukommen. So hat im Arabischen das Aktiv hellere, das Passiv dumpfere Vokale: qatala, er tötet, qutila, er wird getötet. Im Hebr. wird die Intensivform durch Verdopplung des zweiten Radikals gebildet: von qatal, qittel.

Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß von manchen Forschern die Vokalveränderung im Indogermanischen als sekundäre, spätere Erscheinung gefaßt, und die Lautsymbolik im Semitischen in Abrede gestellt wird, indem z. B. Formen wie qittel durch teilweise Wiederholung der Wurzel erklärt werden: vielmehr ist es unserm Zweck entsprechender, zu zeigen, daß alle diese vorgeblichen Eigentümlichkeiten der flektierenden Sprachen sich schon in den agglutinierenden finden.

Im finnisch-ugrischen Zweige der ural-altaischen Sprachen findet sich eine förmliche innere Abänderung. So im Ungarischen und Finnischen, besonders aber in dem Idiome der Russischen Lappen, wo manchmal durch die Vokale allein die Formen unterschieden werden. Die Vokalvariation bringt wie im Semitischen die Abschattung der Bedeutung zum Ausdruck.

Für sämtliche finnisch-ugrischen Sprachen gibt Donner folgende Variationen der Wurzel sam, trüb, unklar sein:

sam, säm, som, zom, söm, zöm, sum, süm, sim.
šam, žam, čam, šäm . . .
ham, häm, hom, hum, hüm, hem, him,
om, um, äm, im,
sām, šām, sōm, suom, čuom, sēm, zēm, siem,
hām, hōm, huom, hīm,
ām, ōm, uom.

Mehr können doch auch die semitischen Sprachen nicht an Lautvariationen bieten; diese agglutinierenden Sprachen stehen im Gegenteil in der Flexion höher als manche indogermanischen, z. B. das Neuarmenische.

Was aber den Lautsymbolismus anlangt, so haben wir oben Spuren davon bereits in sehr primitiven Sprachen kennen gelernt: besonders stark findet er sich im Malaischen verwendet. Ja, er ist etwas so Natürliches, daß man ihn sogar bei Kindern, welche sich ihre eigene Sprache bilden, beobachtet hat.

G. v. d. Gabelentz beobachtete einen Knaben, der einen Stuhl lakeil, einen Großvaterstuhl lukul, ein kleines Stühlchen likill nannte; einen Teller mem, eine Schüssel mam oder mum, die Sterne mim-mim-mim. Als er seinen Vater im großen Reisepelze sah, nannte er ihn nicht papa, sondern pupu. Für das Große gebrauchte er also tiefe, für das Kleine hohe Laute.

Im übrigen unterscheidet sich die so hoch entwickelte Flexion des semitischen Verbums kaum von der als Typus der Agglutination geltenden türkischen Konjugation. Denn hier wie dort haben wir in allen Verbalformen die Zusammensetzung eines nominalen Stammes mit einem Pronomen.

So hat sich uns gezeigt, daß von der tiefsten Sprachform, der Isolation bis zu der höchst entwickelten, der Flexion und Version, ein ganz stetiger, allmählicher Übergang stattfindet, nirgends ein Sprung, nirgends eine unüberbrückbare Kluft, sondern fortwährendes Hinübergreifen der einen Form in die andere.

Den allmählichen Übergang der einen Sprachform in die andere stellt O. Peschel kurz so dar.

Das Chinesische hat einsilbige Wurzeln ohne Flexion und Zusammensetzung, ohne Unterscheidung von Hauptwort und Zeitwort, ohne Wortbildung überhaupt. Die Stellung ist ganz bestimmt und bestimmt den Sinn.

Der erste Ansatz zur Wortbildung besteht darin, daß einige wenige Wurzeln, andern beigefügt, sie zum Hauptwort machen; so thau Kopf, tsz, Sohn dient zur Bildung von Diminutiven: tau Schwert, tautsz Messer.

Die Sprachen von Siam und Birma gehen einen kleinen Schritt weiter: sie sind auch einsilbig, aber sie haben schon mehr Hilfswurzeln, wodurch Haupt- und Zeitwort, Aktiv und Passiv unterschieden werden mit der Differenz, daß im Sia-

mesischen die Hilfswurzeln vorausgehen müssen, im Birmanischen nachfolgen: ersteres ist also der Ausgangspunkt der präfigierenden, letzteres der suffigierenden Sprachen.

In den Malaischen Sprachen kommen präfixierte Hilfswurzeln, selten auch suffixierte vor; auch treten schon mehrsilbige Wurzeln auf. Aber noch keinerlei Wortbildung außer Fürwörtern, hinweisenden Partikeln und einigen Präpositionen; auch erhalten die persönlichen Fürwörter durch Verbindung mit Zahlausdrücken eine Art Dual oder Plural. Eigentümlich ist diesen Sprachen der häufige Gebrauch von Wiederholungen und Verdopplungen, die auch in unsern Sprachen einst eine Rolle gespielt: quisquis, peperit.

Zu den suffigierenden oder agglutinierenden Sprachen gehören: Tunguisch, Mongolisch, Türkisch, Samojedisch, Finnisch, (Ural-Altaische Sprachen). Mittels der Suffixe und durch diese allein wird die grammatische Funktion eines Wortes im Satze schon ziemlich scharf bestimmt; ein Zeitwort fehlt immer noch im Türk.: dog-mak, schlagen, dog-ur, ein schlagender, dog-ur-um, ein schlagender ich, dog-ur-lar, schlagende sie. Sie agglutinieren, d. h. lassen die beiden Bestandteile unverändert; ein Ansatz zur Lautwandlung liegt darin, daß der Vokal der Suffixe sich nach dem Wurzelvokal harmonisch richtet. Im Jakutischen ist l-r Suffix für den Plural, aber *αχα*-lar Väter, *οχο*-lor Kinder, äsälär Bären. Dieser Zusammenklang konnte die späteren Verschmelzungen vorbereiten.

Bei den Draviden in Südindien, die einer ganz andern (nicht arischen) Sprachengruppe angehören, ändert der Vokal des Suffix den der Wurzel: katti, Messer, puli, Tiger haben im Plural: kattulu, pulula.

Den ural-altaischen Sprachen entgegengesetzt sind die Sprachen in Südafrika bis zum Äquator mit Ausnahme der Hottentotten und Buschmänner präfigierend: Die Völkernamen haben das Präfix Ma: Matabele, Makololo, Basuto, oder a-ma: Ama-zula, Amachosa, Leute des Zulu . . . Für den Singular gebrauchen sie ma, Person, für den Plural: ba, Leute. Es gibt kein Wort ohne Präfix, es fehlen aber auch Suffixe nicht.

Die amerikanischen Sprachen mit Ausschluß der Eskimo machen ein Wort aus einem Satz: polysyndetische Sprachen: sie setzen das Objekt zwischen Subjekt und Verbum: Einverleibung.

Das Geschlecht wird in all diesen Sprachen nicht unterschieden; die ersten Anfänge finden sich bei den Apiponen, bei den indischen Khasin. Ausgezeichnet durch doppeltes Geschlecht ist die Sprache der Hottentotten, der Hausaneger, der alten Ägypter.

Sonst ist das Altägyptische vorwiegend einsilbig, wie das Chinesische, manche Wurzeln sind Haupt-, Zeit- und Eigenschaftswort. Ein Artikel, der nur locker verbunden ist, determiniert zum Hauptwort, desgleichen Pronomina. Das Zeitwort, aber auch Substantive haben Pronominalsuffixe, daher ist es häufig zweideutiger als das Chinesische. Es ist aber weiter fortgeschritten, da die Suffixe unselbständig geworden, zum Teil durch Abschleifung bis auf einen Konsonanten ganz undeutlich geworden sind.

Im Semitischen und Arischen sind die bestimmenden Lautbestandteile mit dem Hauptstamm zusammengeschmolzen; die Wurzelhaftigkeit der ersteren verschwindet beim Haupt- und Zeitwort. Daher eigentliche Deklination, Konjugation. Im Semitischen bestimmen die Vokale die Flexion, daneben Suffixe und Präfixe.

Im Arischen ist die Entwicklung noch mehr erkennbar: anfänglich Anlötung am Ende, seltener Präfixe. Jetzt noch ist im Deutschen die Stufenreihe zu beobachten: 1° Mut-voll, geistreich, beide Wurzeln können selbständig auftreten; 2° tugend-haft, trag-bar; 3° hölzern, lüstern, schwierig.

Nach Abschleifung der Bildungsformen griff man zum Vokalwandel, um Plural und Konjunktiv usw. zu bezeichnen. Väter, könnte, gebe, gabst, gib usw. Vielleicht sehen wir hierin den semitischen Entwicklungsprozeß.

Die höchste Entwicklung erhält hier das Geschlecht: die jedoch zum Teil wieder verloren ging. Das Englische hat es nur noch bei Menschen und Tieren, im Deutschen: zwei für zwene, zwo, zwei; das Armenische unterscheidet gar kein Geschlecht.

Diese Ausführungen des ausgezeichneten Ethnologen dienen unserer These, welche den allmählichen Übergang der einen Sprachform in die andere behauptet, zur Erläuterung und Ergänzung.

V. Geschichtlicher Nachweis für den Ursprung der einen Sprachform in die andere. Daß dieser Übergang der einen Sprachform in die andere kein bloß idealer ist, wie er zwischen den organischen Spezies besteht, sondern ein wirklicher, geschichtlicher ist und also eine tatsächliche Abstammung der einen (höher entwickelten) Sprache von der andern (niederen) bedeutet, ergibt sich schon daraus, daß die Sprachidiome nicht feste Typen, wie die organischen Spezies darstellen, sondern wandelbare Produkte des Geistes sind, die sich ebenso wie der Geist selbst immer weiter und höher entwickeln. Wir können ja diese Weiterbildung der Sprache unter unsern Augen beobachten, noch mehr, wenn wir eine längere Periode einer Sprache, z. B. des Germanischen vom Gotischen bis zum Neuhochdeutschen in Betracht ziehen. Beide Sprachformen liegen so weit auseinander, daß wir nur durch Studieren das Verständnis des Gotischen gewinnen können.

Wir können aber auch die Richtung, welche diese Entwicklung der Sprache nimmt, verfolgen.

Wir sehen, daß überall in der Sprachveränderung der Geist das Werkzeug seiner Gedanken, bequemer, handlicher zu machen sucht. Es findet ein fortschreitendes Abschleifen, namentlich der Bildungssilben statt, die Zusammenfügung wird schließlich unkenntlich, die Bestandteile der Zusammensetzung verschmelzen so innig, daß ihre frühere Bedeutung ganz aus dem Bewußtsein schwindet. Unsere deutsche Sprache liefert dafür in ihren aufeinanderfolgenden Stadien des Gotischen, Althochdeutschen, Mittelhochdeutschen und Neuhochdeutschen den anschaulichsten Beweis. Das e unserer neuhochdeutschen Sprache ist vielfach der Rest ganzer Silben und schwerer Diphthonge. Dasselbe gilt von den romanischen Sprachen, insbesondere vom Französischen, wo das e sogar noch meist ganz stumm geworden ist. Nach diesem fortgesetzten Abschleifen geht die Flexion schließlich ganz unter; die Personalendungen des Verbums z. B.

sind nicht mehr unterschieden, und nun greift die zur Isolierung herabgesunkene Sprache wieder zur Juxtaposition.

Sie muß die Tempora durch Hilfszeitwörter, die Personen durch Pronomina, die Kasus durch Präpositionen bezeichnen, ähnlich wie in den agglutinierenden Sprachen. Aber sofort beginnt auch wieder die Agglutination und verbindet sodann schließlich die Suffixe so innig mit der Wurzel, daß sie aller Selbständigkeit bar, wieder bedeutungslose Flexionssilben werden. Wenn der Franzose konjugiert: je aimerai, tu aimeras, so denkt er nicht mehr daran, daß er es mit einer Zusammensetzung amare habeo, habes, zu tun hat, die notwendig geworden war, weil ihrem Sprachbewußtsein die lateinischen Endungen des Futurs amabo, amabas, mit der Wurzel bhu, sein, gebildet, verloren gegangen waren. Desgleichen mußte er nun isolierend je, tu, il, nous vor den Verbalstamm mit seinen verstümmelten Personalendungen setzen.

Es ist also Tatsache, daß sich die drei verschiedenen Formen der Sprache auseinander bilden; daß ihre Verwandtschaft keine rein ideelle ist, sondern unter Umständen eine „Blutsverwandtschaft" darstellt.

Diese Blutsverwandtschaft zeigt sich recht klar an den Sprachen der australischen Rasse. Es wird von niemand bezweifelt, daß die Polynesier alle zu einer Rasse gehören, und also ihre Sprachen auf eine einzige Ursprache zurückführen, und doch finden sich bei ihnen, wie selbst Fr. Müller zugeben muß, die drei Sprachformen: Isolierung, Agglutinierung, Flexion (wie wir dies übrigens auch bei den ural-altaischen Sprachen gesehen haben). Die westaustralischen Sprachen stehen ungefähr auf der Stufe des Birmanischen und Siamesischen, welche kaum die Isolation überschritten haben. Die Sprache von Lake Macquarie ist agglutinierend, die Idiome von Encounterbay haben eine Tendenz, die wortbildenden Elemente zu verschmelzen. Hier haben wir also alle drei Sprachformen, welche alle von einer Ursprache, die wir uns als isolierend zu denken haben, ausgehen.

Aber noch mehr: es gibt eine Sprache, die wir in ihrer Entwicklung so weit verfolgen können, daß wir an ihr den tat-

sächlichen Übergang der Isolation in die Agglutination, und dieser in die Flexion als Tatsache vor unsern Augen sehen können. Das sehr konservative Chinesische, das wir freilich auch durch Jahrtausende verfolgen können, hatte uns bloß den ersten Übergang von der vollen Isolierung des Altchinesischen zur teilweisen Agglutination der neuchinesischen Dialekte gezeigt: aber die Ägyptische Sprache zeigt uns in ihrer Entwicklung vom 5. Jahrtausend v. Chr., aus welchem die ältesten Sprachdenkmäler stammen, bis zum 18. Jahrhundert n. Chr., wo das Koptische aufhörte, lebendige Sprache zu sein, alle drei Sprachformen, die eine aus der andern entstanden, die niedere zur höheren sich entwickelnd.

In den ältesten Hieroglyphentexten haben wir eine sehr niedrige Agglutination, die mit der chinesischen Isolation vielfach zusammentrifft: Zwischen Nomen und Verbum, Adjektiv und Substantiv hat sich noch kein Unterschied gebildet. Mera: lieben mein, kann heißen: ich liebe, und meine Liebe. Nur der Zusammenhang entscheidet, ob es heißt: ich liebe (jetzt), oder ich werde lieben. Um die Vergangenheit zu bezeichnen, wird die Beziehungs- und Possessivpartikel n zwischen den Stamm- und das Personalsuffix eingeschoben: mer-n-a, Lieben das mein ist = ich habe geliebt. Nofer kann heißen: vollenden, vollendet, Jüngling, die Vollendung.

Später erhielt das Verbum durch Zuhilfenahme von Hilfszeitwörtern und Partikeln, die aber lose mit dem Stamm zusammenhängen, eine große Menge von Verbalformen, welche die Bedeutung nuancieren, so au-amer, seiend ich liebend, au-mer-a, seiend liebend ich, au-amer-a, seiend ich liebend ich.

Im Koptischen verschmelzen die Worte inniger miteinander; aber agglutinierend bleibt die Sprachform immer noch: die Konjugation läßt sich mit der türkischen vergleichen, insofern sie ein Verbaladjektiv oder ein nomen actionis mit dem verbum substantivum verbindet. Daneben kommt aber auch eine innere Abwandlung in Anwendung, wie sie den ausgebildetsten flektierenden Sprachen eigen ist. Nämlich nicht bloß das Nomen, wie im Semitischen, sondern auch das Verbum hat seinen status constructus, der in der Verkürzung des

Lautes zum farblosen e besteht und da steht, wo mit dem Verbum unmittelbar ein Nominalobjekt mit besonderem Nachdrucke verbunden wird.

Daneben hat das Koptische noch einen status qualitativus, der gleichfalls oft durch innere Abwandlung gebildet wird und die Bedeutung des Verbums modifiziert, indem dieser Status dauernd als Zustand bezeichnet, was die Grundform als Tätigkeit ausdrückt. Er bildet also Intransitiva und Passiva, und gilt darum einfach als Passivform des Verbum.

Bei den einsilbigen Verbalstämmen wird der status qualitativus gewöhnlich durch eine Art Ablaut gebildet; von bôk, gehen heißt der Qual.: bêk, im Gange sein, sich ergehen, von fôt, hinlaufen, weglaufen, fêt, laufen, von hôn, sich nähern, hên, nahe sein, von moh, füllen, meh, voll sein.

Wir haben also im Koptischen, einer agglutinierenden Sprache, oder der Tochter einer agglutinierenden Sprache eine Erscheinung, welche als die höchste Entwicklung der Flexion und am meisten charakteristisch für dieselbe betrachtet wird.

So sehen wir denn an dem Ägyptischen, wie eine Sprache tatsächlich nach und nach von der Isolation, zur Agglutination, zur Flexion übergeht.

Es können also alle in Bezug auf Morphologie auch noch so verschiedenen Sprachen auf einen einzigen Typus, die Isolierung, zurückgeführt werden, und da wir nach der Analogie der bekannten Tatsachen die unbekannten allein zu beurteilen imstande und berechtigt sind, so liegt es sehr nahe, für alle agglutinierenden Sprachen eine tatsächliche Entwicklung aus der Isolation, für alle flektierenden die Abstammung von den agglutinierenden anzunehmen. Da man aber nach wissenschaftlichen Prinzipien nicht mehr Ursachen annehmen darf, als zur Erklärung der Tatsachen notwendig ist, so muß man bei der einen Form, der Isolation, als ursprünglicher Sprachgestaltung stehen bleiben.

Und nach demselben Prinzip darf man nicht von mehreren, sondern nur von einer isolierenden Ursprache ausgehen, wenn anders die lexikalischen Bestandteile der verschiedenen Sprachen dagegen keinen Einspruch erheben; daß dies aber nicht der

Fall ist, werden wir sogleich zeigen. Die deutschen Darwinisten halten die Annahme Darwins, daß die ganze organische Welt aus mehreren Urtypen abzuleiten sei, für inkonsequent und unwissenschaftlich: ein einziges indifferentes Protoplasma müsse zum Ausgangspunkte genommen werden; nun, dasselbe gilt in unendlich höherem Maße von den Sprachen, deren weitere Entwicklung und Differenzierung nicht bloß zu Dialekten (Spielarten), sondern zu ganz neuen Sprachgattungen als Tatsache feststeht, deren große Mannigfaltigkeit von der Wissenschaft auf immer wenigere Urtypen zurückgeführt wird.

Man möchte gegen unsere Deduktion folgenden Einwand erheben. Wenn, wie wir behauptet haben, der Fortschritt der Sprache Tatsache, ja notwendiges Entwicklungsgesetz ist, woher kommt es, daß es jetzt noch isolierende und agglutinierende Sprachen gibt? Sie müßten sich alle bis zur Flexion entwickelt haben.

Nun, diesen Einwand können jedenfalls die Darwinisten nicht erheben, denn wir fragen mit demselben oder weit besserem Rechte: Wenn alle Organismen sich aus indifferenten Anfängen entwickelt haben und sich mit mechanisch-kausaler Notwendigkeit entwickeln müssen, wie konnten dann so viele Organismen auf niedrigeren, ja der niedrigsten Stufe stehen bleiben? Sie können keine befriedigende Antwort auf die Frage geben; wir aber können dieselbe auf dem Sprachengebiete auf das befriedigendste beantworten.

Vor allem leuchtet der große Unterschied zwischen geistigem Fortschritt und organischer Naturentwicklung ein.

Die Sprache, ein Werkzeug und zum Teil Produkt des menschlichen Geistes, wird sich mit diesem allerdings in der oben dargelegten Weise entwickeln; diese Entwicklung unterliegt denselben oder doch ähnlichen Bedingungen wie der Geistesfortschritt selbst. Derselbe verläuft bei einem Volke rasch, bei einem andern langsam, ja er kann sogar der Stagnation und nicht selten dem Rückschritte Platz machen; kein Wunder also, wenn manche Völker in der Sprachentwicklung mit rascher Geistesentwicklung bis zur vollendetsten Flexion fortgeschritten sind, ja dieselbe bereits überschritten und wieder zu einer Art

Isolierung zurückgekehrt sind, während andere konservativer, und am Bestehenden zäher festhaltend, noch auf der Stufe der Isolierung oder Agglutination stehen. Man braucht dieses Zurückbleiben nicht einmal notwendig einer trägen Geistesentwicklung zuschreiben. Das Festhalten am Alten, der Charakterzug des Orientalen, vor allem aber der Chinesen, läßt einen sprachlichen Fortschritt nicht zu, zumal eine jede Sprachform innerhalb ihres Typus so ausgebildet werden kann, daß sie der feinsten und höchsten Geistesentwicklung als Werkzeug dienen kann. Dies sehen wir augenscheinlich am Chinesischen und am Ungarischen, welche eine reiche Literatur auf allen Gebieten menschlichen Wissens entfaltet haben oder doch entfalten.

Sodann ist es für die Weiterbildung bezw. den Stillstand einer Sprache von höchster Wichtigkeit, ob sie eine Literatur besitzt oder nicht. Ist eine solche vorhanden, so bildet sich an den klassischen Mustern, an den heiligen Büchern die Jugend, sie hält den darin niedergelegten Wortschatz fest. So konnte sich das Arabische unter dem Einfluß des Koran so lange halten, während in verhältnismäßig kurzer Zeit die deutsche Sprache die stärksten Veränderungen erfuhr. Noch stärker ist diese Veränderung bei den wilden Völkern, wo nach einer Generation schon eine durchgreifende Veränderung, welche selbst das Verständnis erschwert, eintreten kann; dagegen blieb das Sanskrit, das Altägyptische, das Chinesische jahrtausendelang unverändert.

Daß das Ägyptische weiter fortschritt als das Chinesische trotz der gleich alten oder noch älteren Literatur, nämlich sich im Koptischen bis zur Flexion entwickelte, ist sicher dem Einfluß des Christentums zuzuschreiben, welches einen vollständigen Bruch mit den altägyptischen Anschauungen, die ganz und gar auf religiösem Boden wurzelten, herbeiführte. Hätte sich Ägypten so hermetisch gegen äußere Einflüsse abschließen können wie China, so wäre es wahrscheinlich auch in seiner Sprache so stabil geblieben.

So ist also der Stillstand mancher Sprachen und ihr Verbleiben auf einer tieferen Sprachstufe mit dem allgemeinen gesetzmäßigen Fortschritt von einer niederen Stufe zu einer höheren recht wohl vereinbar. Es kann somit an der Erklä-

rung der höheren Stufen aus der Weiterentwicklung der niederen kein gegründeter Zweifel erhoben werden.

Sehen wir nun zu, ob die materialen Bestandteile der differenzierten Sprachen eine Zurückführung aller auf eine Ursprache unmöglich machen.

VI. Die Sprachwurzeln, das Sprachmaterial, verlangt nicht eine Mehrheit von Ursprachen. Das Wesen einer Sprache wird, wie wir schon bemerkten, durch ihre Grammatik und ihr Lexikon bestimmt, d. h. durch ihre Morphologie, und durch den lautlichen Stoff, der zur Verwendung kommt.

Von größerer Wichtigkeit ist dabei das erste, das formale Element; wenn dasselbe erhalten bleibt, bleibt die Sprache, wenn sich ihr Wortmaterial auch wesentlich ändert, wie wir dies sehr deutlich im Englischen sehen, das, obgleich mit romanischen und keltischen Wörtern überfüllt, wegen seiner Deklination und Konjugation immer noch als germanische Sprache gilt. Wir können darum schon von vornherein sagen: Wenn die Morphologie der verschiedenen Sprachen ihrer ursprünglichen Einheit nicht im Wege steht, dann noch weit weniger ihr Wortmaterial. Tatsächlich berufen sich die Leugner der gemeinsamen Ursprache vor allem auf die ganz verschiedenen Deklinations- und Konjugationssysteme weit voneinander abstehender Sprachen.

Die materiale Veränderlichkeit der Sprache ist sicher weit größer als die morphologische, wir können sie täglich unter unsern eigenen Augen beobachten. Selbst zwei benachbarte Dörfer stimmen nicht ganz in ihrem Dialekte überein, sondern man kann eine Menge Wörter finden, welche verschieden ausgesprochen werden; manchmal ist die Verschiedenheit eine gesetzmäßige, die sich auf ganze Lautgruppen erstreckt. So hat z. B. ei, au selbst in nicht so weit voneinander entfernten Gegenden, regelmäßig eine andere Färbung. Das Deminutivum wird verschieden gebildet: durch chen, lein, le, je usw. Je weiter die deutschen Stämme auseinander wohnen, desto größer ist die Verschiedenheit ihrer Dialekte.

Wir in Mitteldeutschland können den altbayerischen, schwä-

bischen, Tiroler, Schweizer Dialekt schwer verstehen, noch weniger können sich Norddeutsche und Süddeutsche in ihren Dialekten verständigen.

Noch größer wird die lautliche Verschiedenheit, wenn man größere Völkerstämme miteinander vergleicht. Das Deutsche, Griechische, Sanskrit, welche zu derselben indogermanischen Sprachfamilie gehören, haben wenig Ähnlichkeit, das Irische läßt sich nur schwer als indogermanisches Sprachidiom nachweisen.

Diese örtliche Verschiedenheit der Sprachen beweist aber zugleich ihre zeitliche, d. h. ihre Veränderlichkeit. Denn daß die deutschen Dialekte, daß die indogermanischen Sprachen sich aus einem einzigen Stamme entwickelt oder abgezweigt haben, wird von niemand bezweifelt. Aber auch diese zeitliche Veränderung können wir wieder direkt beobachten: es kommen alte Wörter außer Gebrauch, neue treten an ihre Stelle.

Cook hatte ein Wortverzeichnis der australischen Eingebornen am Endeavour angefertigt. Fünfzig Jahre später konnte Kapitän King dasselbe nicht mehr verwerten. Ähnliches berichten die Missionäre von Indianern und Negern, deren Sprache schon oft nach einer Generation verändert ist, weil bei der langen Abwesenheit der Jäger die Kinder und Alten sich zu Hause eine neue Sprache bilden. Dazu bemerkt M. Müller, daß gar manche Sprachen sich so verändert haben, die wir erst kennen lernten, nachdem sie durch eine Literatur Stabilität erlangt hatten.

Namentlich hat die Schrift viel dazu beigetragen, weit auseinanderliegende Sprachen als verwandt zu erkennen. Im Französischen und Englischen hat sich die Aussprache so verändert, daß man vielfach nur die geschriebenen Wörter in ihrer Etymologie erkennt. Selbst A. Schleicher erklärt: Wäre die Schrift bis auf den heutigen Tag noch nicht erfunden, so würden die Sprachkenner wohl niemals auf den Gedanken gekommen sein, daß Sprachen, wie z. B. Russisch, Deutsch und Französisch schließlich von einer und derselben Ursprache abstammen. Und Sprachen, welche Jahrtausende ganz und gar ohne Literatur, ganz ohne Schrift sich verändert haben, sollten nicht so

weit auseinandergehen können, daß wir ihre Verwandtschaft jetzt nicht mehr zu erkennen vermögen, sie sollten trotz des Mangels an übereinstimmenden Worten nicht von einer einzigen Ursprache abstammen können?

Die Lautveränderung der Sprache liegt nicht nur als geschichtliche, weitverbreitete, allgemeine Tatsache vor, sondern sie erfolgt mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit, so zwar, daß sich auch die Gründe derselben vielfach nachweisen lassen.

Daß die morphologischen Veränderungen der Sprache eine gewisse Gesetzmäßigkeit befolgen, haben wir oben bereits gesehen; aber die morphologischen Veränderungen haben zugleich Veränderungen der Laute selbst im Gefolge; die Vokale der Wurzeln werden in der Flexion gesteigert, geschwächt, verändert. Aber die Veränderung ergreift im Laufe der Zeit auch die Konsonanten, das feste Gerüste der Worte.

Die gesetzmäßige, notwendige lautliche Veränderung der Sprachen ist den Forschern eine so feststehende Tatsache, daß sie verschiedene Hypothesen zur Erklärung derselben aufstellen.

Die Junggrammatiker (z. B. Osthoff) führen dieselben auf klimatische und physiologische Gesetze zurück. Wahr daran ist, daß die Gebirgsbewohner einen rauheren Dialekt sprechen als ihre Landsleute in der Ebene. Nach Curtius ist die Lautbewegung ein Lautverfall, eine Sprachverwitterung; der Mensch sucht sich die Aussprache immer bequemer zu machen; die verschiedenen Stadien unserer deutschen Sprache bestätigen allerdings diese Annahme. Fr. Müller möchte die Sprachveränderungen mit denen der Mode vergleichen, was gewiß bei vielen Ausdrücken zutrifft.

Es wirken wohl alle die genannten Faktoren zusammen, um die Sprachen in einer fortgesetzten Veränderung zu erhalten.

Um den allmählichen Übergang noch begreiflicher zu finden, muß man darauf achten, daß unsere vierundzwanzig Buchstaben nicht die Gesamtheit aller Stimmlaute erschöpfen, sondern nur als die charakteristischesten ausgewählt sind, gerade so wie die Musik aus der stetigen Reihe der Töne, eine beschränkte Zahl diskreter Klänge für ihre Zwecke verwendet.

Man kann dies schon sehen, wenn man die Alphabete der verschiedenen Sprachen miteinander vergleicht. Wenn wir eine Orientalische oder Negersprache mit unsern Buchstaben wiedergeben wollen, müssen wir ganz neue Zeichen anwenden, oder unsere Schriftzeichen mit Punkten, Strichen, Akzenten usw. versehen, wie ñ, ṇ, l′, ḷ, ḥ usw.

Das Englische th, das Arabische ʿain oder gar grain vermögen wir nur schwer auszusprechen. Es hat mir viele Mühe gemacht, die feinen Nuancen, welche die Ungarn beim S-Laute unterscheiden, zu verstehen oder nachzusprechen, obgleich sie mir wiederholt vorgesagt wurden.

Diese Mittelformen vermitteln leicht den Übergang von einem Laut zum andern. Sehr häufig gehen so k und t ineinander über. Bekannt ist Sanskr. kas = Griech. τίς; häufig bei den Kindern bemerken wir t statt k. Besonders auffällig ist aber ein Mischlaut in der Sprache von Hawai, der in manchen Dialekten sich mehr dem k, in andern mehr dem t nähert; die französischen Missionäre geben ihn mit t, die englischen mit k. Beide Laute vertreten sich überhaupt in den polynesischen Sprachen; das kanaka (Mensch) von Hawai lautet im Maori tanata. Ein Zwitterlaut zwischen r und l findet sich bei den Kaffern am Sambesi, der in einem Dorfe mehr an l, im andern mehr an r anklingt. So erklärt es sich, wie das Altpersische kein l, sondern überall, wo es das Sanskrit hat, r zeigt. Auch im Portugiesischen sagt man branco = Span. blanco, praza = plaça, nobre = noble.

So kann es nicht auffallen, wenn z. B. das Fragewort im Sansk., Griech., Lat., Deutschen trotz des einheitlichen Ursprungs so verschieden lautet: kas, τίς, πῶς, ποῦ usw., quis, wer, was. Das Lat. quis stellt eine Mischform dar aus K- und B-Laut, vermittelt also zwischen Sanskrit, Griechisch und Deutsch. In dem Dialekte meiner Heimat lautet das Fragewort: ber, bo, bas, für wer, wo, was. Deutsches W gibt das mittelalterliche Latein mit Gu; wie Gualtherus (Walther), Guilelmus (Wilhelm). Ein weiteres Bindeglied zwischen Griechisch und Sanskrit sind die äolisch-jonischen Formen κοῦ, κῶς, κοῖος für ποῦ . . .

Die Gesetzmäßigkeit der Lautveränderung tritt schon der oberflächlichen Beobachtung entgegen, wenn man z. B. die süddeutschen Dialekte mit den mitteldeutschen, das Hochdeutsche mit dem Plattdeutschen und Englischen vergleicht. Statt des hellen a haben die Süddeutschen einen Mischton zwischen a und o, wo das Hochdeutsche einen Zischlaut hat, setzt das Plattdeutsche und Englische einen t-Laut. Ähnliches findet sich in den Semitischen Sprachen; das Ostaramäische (Chaldäische) hat ein a, wo das Syrische ein o hat, das Aramäische einen t-Laut, wo das Hebräische einen Zischlaut hat.

Ein besonders merkwürdiges Gesetz der Lautverschiebung hat J. Grimm zwischen Sanskrit, Griechisch, Lateinisch, Gotisch, Althochdeutsch, Mittelhochdeutsch nachgewiesen. Hier werden die Aspiranten der drei ersten Sprachen gh, dh, bh im Gotischen zu Medien g, d, b, im Althochdeutschen zu den Tenues k, t, p usw.

Sehr gewöhnliche Veränderungen führt auch die Aphäresis herbei; so ist amo aus Sanskrit kam, locus aus stlocus, eigentlich Stelle (sto) entstanden. Ferner die Synkope; scala entstand aus scandla; unser vier aus Gotisch fidvôr, Angelsächsisch feowor, Althochdeutsch fior. Daneben kommen aber auch Lauterweiterungen vor: espérer aus sperare ἄμ-β-ροτος statt ἄμροτος, von der Wurzel mar, verwelken. Manchmal verbinden sich Verkürzung und Erweiterung: so wird σπάθη zu épée.

Auf diese Weise können Wörter, die ganz sicher einen gemeinsamen Ursprung haben, in verschiedenen Sprachen vollständig verschieden werden. Wer würde z. B. vier und quatre (jetzt kat gesprochen) für verwandt halten? Die indogermanische Sprachvergleichung weist ein Urwort katvar nach, das im Sanskrit çatvar, im Griechischen τέσσαρες, im Lateinischen quatuor (wovon das Französische quatre), im Gotischen zu fidvor (entstanden aus pidvôr, kidvôr) wird.

Zu dem Lautwechsel der Sprachen kommt nun noch der Bedeutungswechsel, auf dessen hohe Wichtigkeit das Sprichwort usus est tyrannus hinweist. Nimmt man beide Veränderungen zusammen, so kann man sich einen ungefähren

Begriff von der großen Veränderlichkeit der Sprachen machen. Der Bedeutungswechsel tritt bereits in relativ kurzer Zeit ein, und kann einem Wort gerade den entgegengesetzten Sinn geben. Man braucht bloß an unser deutsches Bube, schlecht (schlicht), niederträchtig, gemein zu erinnern.

Angesichts so großer Wandelbarkeit der Sprachen müssen wir, wenn eine gemeinsame Ursprache längere Zeit oder gar mehrere Jahrtausende hindurch bei verschiedenen weit voneinander entfernten Völkern sich entwickelt hat, eine so große Verschiedenheit in den Töchtersprachen erwarten, daß kaum noch etwas von Verwandtschaft zu erkennen ist. Wir würden, wenn wirklich manche Worte vollständig übereinstimmen, dieses Zusammenstimmen eher einem Zufalle oder einer Entlehnung zuschreiben. In diesem Verhältnisse stehen aber z. B. die großen Sprachenfamilien: Indogermanisch, Semitisch, Ägyptisch, Ugrofinnisch zueinander. Wenn sie auch von einer einzigen Ursprache abstammten, wir könnten sicher nur spärliche Verwandtschaftspunkte aufweisen. Tatsächlich hat man deren aber eine ziemlich bedeutende Anzahl feststellen können.

VII. Die Übereinstimmung der großen Sprachenfamilien in Wurzeln ist so groß, daß sie nur aus gemeinsamer Abstammung sich befriedigend erklären läßt. Ägyptisch und Semitisch wird jetzt allgemein als stammverwandt betrachtet und von einer hamo-semitischen Ursprache abgeleitet. Die Verwandtschaft des Indogermanischen mit dem Semitischen wird von den bedeutendsten Sprachforschern: Olshausen, Ewald, Lassen, Lepsius, Benfey, Bunsen zugegeben; manche derselben verteidigen sie als wissenschaftliche These. Noeldechen hat 300, Fr. Delitsch 100 dem Semitischen und Arischen gemeinsame Wurzeln zusammengestellt. Wenn wir auch nur die letztere Zahl, welche übrigens Delitsch für zu klein erklärt, zugrunde legen, so haben wir eine über Erwarten große Verwandtschaft; denn alle indogermanischen (Sanskrit) Wurzeln zusammen belaufen sich nur auf circa 800, alle hebräischen nur auf 500 Grundstämme.

Was früher gegen die Verwandtschaft des Semitischen mit jeder andern Sprachfamilie am meisten betont wurde, ist der

Trikonsonantismus, welcher dieser Sprache charakteristisch ist. Jedes Verbum, und eigentlich jedes Wort besteht aus drei Konsonanten, welche das Gerüste desselben ausmachen; die Vokale sind der mannigfachsten Veränderung unterworfen. Daß dies letztere Moment diesen Sprachen nicht exklusiv zukommt, haben wir bereits früher gesehen. Der Trikonsonantismus aber ist, wie selbst die semitischen Philologen nachweisen, eine sekundäre Bildung; die dreibuchstabigen, zweisilbigen Wurzeln haben sich aus einsilbigen entwickelt. Am auffälligsten zeigt sich dies bei den Verben mediae geminatae, welche an dritter Stelle den zweiten Konsonanten wiederholen: qâdad, spalten, mâlal, gâzal, schneiden, mašaš, berühren. Dieselben haben nämlich noch einsilbige Nebenformen: gût, mûl, mûš, gûz, welche auf die einsilbigen Wurzeln gad, mal, maš hinweisen.

Manche dreisilbige Wurzeln sind durch Hinzufügung oder Einschieben von Hauchlauten und andern s. g. litterae serviles aus einsilbigen Urwurzeln entstanden. So gibt es neben mûl, mâlal, noch ein mâhal, neben zâhal, zûl, schütteln, schütten ein nâzal, fließen usw.

Sehr lehrreich sind die Verben, welche in den zwei ersten Radikalen übereinstimmen, und demgemäß auch eine ähnliche Bedeutung haben, und nur im dritten, der die allgemeine Bedeutung spezifiziert, sich unterscheiden.

Von dem oben angeführten gûz kommen folgende Modifikationen vor: gâzal, gâzam, gâzaʿ, gâzar, welche alle die Grundbedeutung schneiden haben, dieselbe aber nuancieren. Kaulen, der eine große Zahl dieser Verben anführt, vergleicht solche Bildungen mit Definitionen per genus proximum und differentiam specificam. Die zwei gleichen ersten Radikalen bezeichnen das gemeinsame Genus, der letzte die spezifische Differenz.

Diese merkwürdige Weiterbildung einer zweibuchstabigen zu einer dreibuchstabigen Wurzel findet sich nun geradeso auch im Indogermanischen. Die Wurzel mar z. B. wird erweitert zu mark, marg, mard, mardh, mart, smar, smard; die Wurzel mal zu malk, malg, mald, maldh, malt, smal, smald.

Diese beiden außerordentlich fruchtbaren Wurzeln mit der Bedeutung: reiben, zermalmen (sterben), finden sich nun merkwürdigerweise mit derselben Bedeutung im Semitischen und zum Teil sogar mit derselben Laut- und Begriffsentwicklung; z. B. Hebr.: mârâ, reiben; Arab.: marğa, einreiben, salben; Hebr.: mâraq, plätten; Arab.: marada, krank sein (marode); Hebr.: mâlat, plätten, mâlas, weich sein.

So ist also jedenfalls der Triliterismus des Semitischen keine ursprüngliche Erscheinung, sondern erweist sich als eine Weiterbildung, und zwar als eine im Indogermanischen in gleicher Weise beobachtete Weiterbildung, als zum Teil ganz analoge Weiterbildung derselben in beiden Sprachfamilien gleichlautenden und gleichbedeutenden Wurzeln, ja selbst die beiderseitigen Erweiterungen und ihre Bedeutungen stimmen manchmal überein. Und das sollte Zufall sein? dies soll ohne ursprüngliche Gemeinsamkeit und Einheit möglich sein?

Auch zwischen den Wurzeln der indogermanischen und ural-altaischen Sprachfamilien bestehen vielfache Verwandtschaftspunkte. In beiden wird die erste Person durch ma, me, mi bezeichnet. Im Sanskrit ma, Griechisch, Lateinisch, Altslavisch me, Gotisch mi, Lappisch mon, Syrjänisch me, Ostjakisch ma, Türkisch men, Jakutisch min. Eine gleiche Übereinstimmung findet in betreff der zweiten Person und des Fragepronomens bezw. des Relativums und Demonstrativums statt.

Die Zahlwörter Sieben und Zehn lauten im Indogermanischen, Semitischen und Ugrofinnischen gleich. Sanskrit: saptam = ἑπτα, septem; Got.: sibun; Hebräisch: šeba'; Ostjak.: tabet; Wogul.: sāt; Finnisch: seitsemä; Ungar.: hét. — Sanskrit: daçan = δέκα, decem; Altirisch: deich; Got.: taihun; Altslavisch: deseti; Finnisch: yh-deksä; Syrjänisch: das; Ungarisch: tiz.

Die Namen für Vater und Mutter sind im Indogermanischen, Hamito-semitischen und Ural-altaischen auf dieselben Wurzeln zurückzuführen. Im Indogermanischen hat man die Wurzeln pa und ta (at): pater, πατήρ, Vater neben ἄττα, Lat.: tata; Got.: atta. Das Semitische hat die Wurzel ab, das Altägypt. atef. Im Ugrofinnischen kommen beide For-

men nebeneinander vor: Ungar. und Woguliſch apa, neben Ungar. atya. Für Mutter gebraucht das Indogermaniſche die Wurzel ma (Sanskrit matar, μήτηρ, mater), die Hieroglyphen haben mat, die ſemitiſchen Sprachen um, im, das Ungariſche anya.

Dieſe auffallende Übereinſtimmung in Sprachwurzeln bei ſo weit voneinander entfernten Völkern läßt ſich wohl im allgemeinen auf vierfache Weiſe erklären: erſtens durch einen bloßen Zufall, zweitens durch Entlehnung, drittens durch einen natürlichen Zuſammenhang zwiſchen den betreffenden Lauten und den Gegenſtänden, etwa durch eine natürliche, überall gleiche Onomatopoiie, und viertens durch gemeinſame Abſtammung von einer Urſprache.

Erſteres iſt unmöglich, weil der Übereinſtimmungen zu viele und zu auffallende ſind. Allerdings ſind die auf dieſe Weiſe verglichenen Sprachen noch verhältnismäßig wenige; aber die verglichenen ſind wichtige Repräſentanten faſt aller Sprachfamilien. Bei der Vergleichung müſſen nicht abgeleitete neuere Sprachen, ſondern die Urſprachen zugrunde gelegt werden. Es ſind freilich bis jetzt noch wenig Urſprachen erſchloſſen; je weiter aber die Forſchung nach dieſer Richtung vordringt, deſto größere Verwandtſchaft hat ſie nachgewieſen auch bei ſolchen Sprachen, die früher ſich vollſtändig fremd gegenüberzuſtehen ſchienen.

Daß nun gerade die genau erforſchten Sprachen jene auffallende Verwandtſchaft aufweiſen, und zwar um ſo mehr, je beſſer ſie erforſcht werden, ſchließt den Zufall in der Herbeiführung der Übereinſtimmung aus.

Von einer Entlehnung kann bei der tauſendjährigen Trennung und großen Entfernung und teilweiſen Abgeſchloſſenheit dieſer Völker nicht die Rede ſein.

Die verglichenen Worte (wie Vater, Mutter u. a.) ſind aber auch jedem Menſchen ſo notwendig, ſo alltäglich, familiär und teuer, daß er ſie nicht von ſonſt entlehnt, nicht die eigenen durch fremde erſetzt.

Ein natürlicher Zuſammenhang zwiſchen den Lauten und den bezeichneten Gegenſtänden iſt in den meiſten Fällen nicht nachweisbar. Wenn man einen ſolchen bei pa (Papa),

ma (Mama) behaupten wollte, so steht daneben ta (at), an, was dann doch nicht auch onomatopoietisch sein kann.

Es bleibt also nur der gemeinsame Ursprung der übereinstimmenden Wurzeln als alleinige wissenschaftliche Erklärung übrig. Jedenfalls wird derselbe durch jene Verwandtschaft so vieler weitausliegenden Sprachen sehr wahrscheinlich gemacht.

Am allerwenigsten kann aber angesichts dieses Sachverhalts fernerhin die Möglichkeit einer gemeinsamen Ursprache geleugnet werden.

Diese Möglichkeit würde übrigens auch dann noch mit dem größten Unrechte geleugnet, wenn sich gar keine Wurzelverwandtschaft zwischen manchen Sprachen nachweisen ließe: Die große Veränderlichkeit der Sprachen könnte die Verwandtschaft bis zur Unkenntlichkeit verwischt haben. Es könnten auch terrestrische Katastrophen, wie das Einbrechen der Eiszeit, oder speziell eine Sprachverwirrung, wie sie nach der Heiligen Schrift beim Turmbau zu Babel eintrat, gewaltsam in die Geistes- wie in die Sprachentwicklung eingegriffen haben.

Betrachten wir aber neben der lexikalischen (materialen) Seite der Sprachen, die wichtigere formale, ihre Morphologie, so haben uns unsere früheren Ausführungen gezeigt, daß die Einheit der Ursprache nicht bloß als möglich, als wahrscheinlich erachtet werden muß, sondern als allein wissenschaftliche Annahme gelten kann.

Daraus folgt zunächst nur die Möglichkeit der gemeinsamen Abstammung des Menschengeschlechtes; wir können dieselbe als tatsächlich nachweisen.

Die Einheit des Menschengeschlechtes ergibt sich aus der unbegrenzten Unfruchtbarkeit der Rassenbastarde.

Die unbegrenzte Fruchtbarkeit von Bastarden muß einerseits von den Deszendenztheoretikern behauptet werden, um die Abstammung aller Arten und Gattungen der Organismen von einem oder einigen wenigen Paaren begreiflich zu machen, anderseits wird sie, wenn es sich um Menschenrassen handelt, wieder der Abstammungslehre zu Gefallen geleugnet. Die

Frage läßt sich offenbar nur durch eine große Anzahl von Versuchen, die zum Teil durch Jahrhunderte fortgesetzt werden müssen, entscheiden. Aber es liegen bereits so viele und fortgesetzte Beobachtungen vor, daß eine Entscheidung darüber, und zwar gegen den Darwinismus, bereits möglich ist.

Topinard hatte folgenden Einwurf gegen die Beweise für die Einheit des Menschengeschlechtes aus der Unfruchtbarkeit der Bastarde erhoben:

„Die Unfruchtbarkeit zwischen verschiedenen Arten ist keine charakteristische Eigentümlichkeit der Art, und die Fruchtbarkeit zwischen dem Weißen und Neger beweist nicht, daß sie eine Spezies bilden. Dieselbe Fruchtbarkeit findet sich auch bei einigen Tieren: Der Wolf mit dem Hund, der Ziegenbock mit dem Schaf, der Hänfling mit dem Zeisig; es ist nicht einmal gewiß, daß der Bastard von Esel und Pferd, das Maultier, immer unfruchtbar ist.“ [1])

Darauf erwidert Hamard in dem Berichte über den Internationalen Wissenschaftlichen Kongreß der Katholiken, der uns jetzt in zwei Bänden gedruckt vorliegt:

Die Anhänger der spezifischen Mehrheit der menschlichen Familie legen zu großes Gewicht auf diesen Einwand. Die bedeutendsten Anthropologen, ein Cuvier, Flourens, Quatrefages und andere Verteidiger der spezifischen Einheit haben nicht geleugnet, daß zwei Spezies sich kreuzen und manchmal fruchtbar sich kreuzen können. Insbesondere haben sie zugegeben, daß Wolf und Hund, Ziegenbock und Schaf, Pferd und Esel sich fruchtbar verbinden können. Aber sie waren dabei der Überzeugung, daß diese Fruchtbarkeit ganz verschieden von der sei, welche zwischen den Individuen derselben Art beobachtet wird. Bei letzteren ist sie unbegrenzt, ja sie steigert sich mit dem Unterschied der Rassen. Wir haben ein merkwürdiges Beispiel an den Hottentotten und Amerikanern. Die Verbindungen der Eingebornen unter sich sind wenig fruchtbar, sie werden es in auffallendem Grade, wenn sie sich mit Weißen verbinden.

---

[1]) Éléments d'anthrop. génér. p. 86.

Geradeso ist es bei den Tieren. Die Kreuzungen von unbegrenzt fruchtbaren Rassen sind so bekannt, daß man sie nicht einzeln aufzuzählen braucht. Die Kunst des Züchters besteht nicht darin, sie zu bekommen, sondern sie zu verhindern. Dagegen ist die Kreuzung von verschiedenen Arten, mögen sie sich noch so nahe stehen, nur schwer zu erreichen, und jedenfalls sind die Nachkommen niemals so fruchtbar, wie bei einer Verbindung innerhalb der Art. Entweder ist der Bastard ganz unfruchtbar, oder die Fruchtbarkeit erlischt nach einigen Generationen, oder es findet eine Rückkehr zu der einen Art der Vorfahren statt, so daß die Bildung eines neuen Typus verhindert wird.

Man hat lange Zeit mit Flourens geglaubt, und manche Schriftsteller wiederholen es noch heute, daß die unbegrenzte Fruchtbarkeit die Art charakterisiert, wie die begrenzte die Gattung. Wir müssen nach dem jetzigen Stande der Forschung zugeben, daß jene Formel nicht mehr exakt ist. Die begrenzte Fruchtbarkeit scheint nicht bloß bei Individuen verschiedener Arten derselben Gattung, sondern sogar bei Individuen verschiedener Gattungen derselben Familie vorzukommen. Jedenfalls, und das ist das Wichtigste, ist die Fruchtbarkeit der Individuen verschiedener Arten nicht notwendig begrenzt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Hase und das Kaninchen verschiedene Arten bilden, und doch entspringt ihrer Kreuzung ein Bastard, der Leporide, der sich einer unbegrenzten Fruchtbarkeit erfreut: man kann daran nicht mehr zweifeln.

Der Leporide ist Gegenstand zahlreicher Versuche gewesen. Obgleich die meisten dieser Versuche mit allen erdenklichen Kautelen angestellt wurden, ist doch eine begrenzte Fruchtbarkeit derselben nicht nachzuweisen gewesen. Zwei Liebhaber, M. Gayot und ein Gutsbesitzer an der unteren Loire, sind, der eine bis zur 50. Generation, der andere sogar bis zur 62. gelangt. Wenn aber so die Fruchtbarkeit gewiß als unbegrenzt sich herausstellt, so ist die Rückkehr zu einer der Stammformen, insbesondere zu der des Kaninchens, nicht weniger gewiß. Die aufrichtigen Züchter gestehen, daß man von Zeit zu Zeit den Leporiden sich mit dem Hasen kreuzen lassen müsse.

Die nämliche Erscheinung wird bei allen Bastarden beobachtet: man kann daher den allgemeinen Satz aufstellen, daß die Bildung eines neuen Typus mit dauernden Eigenschaften durch verschiedene Arten von Tieren unmöglich ist. Nun aber bilden sich durch Verbindung von verschiedenen Menschenrassen Typen, die sich mit ihren charakteristischen Eigentümlichkeiten dauernd halten. Also, muß man schließen, handelt es sich hier wirklich um Rassen, nicht um Spezies, die Nachkommen solcher Verbindungen sind Mischlinge, Mestizen, keine Bastarde. Um den Nachweis zu liefern, daß es wirklich solche fixierte Typen gebe, braucht man nur mit Quatrefages auf eine bestimmte Zahl von Haustieren hinzuweisen, welche nicht das Produkt des Klimas, wie die reinen Rassen, sondern durch eine geschickt geleitete Kreuzung erzeugt worden sind, und beim Menschen auf einige Völkerschaften, die sich sozusagen unter unsern Augen mit ihren Charakteren durch Kreuzung verschiedener Rassen gebildet haben.

Die Zahl von solchen neuen Rassen ist bei den Haustieren bereits eine sehr große; man denke nur an Rinder, Pferde, Schafe und Tauben. Allerdings unterliegen auch sie anfangs momentanen Schwankungen, die sie dem einen oder andern Typus ihrer Vorfahren wieder nähern; aber schließlich gewinnen sie, wenn sie nur von andern Rassen ferngehalten werden, Festigkeit genug, um sich in ihren eigentümlichen Eigenschaften zu erhalten. Diese Festigkeit ist so groß, daß sie, der Freiheit überlassen, immer etwas von ihren künstlichen Eigenschaften bewahren, wenn sie sich selbst mit andern Rassen kreuzen. Die verwilderten Tiere liefern einen besonders starken Beweis für diese Festigkeit. Die Hunde, welche die Spanier in den Wüsten von Amerika sich selbst überließen, gleichen so wenig dem Schakal, dem wahrscheinlichen Vorfahren der ganzen Art, daß man in ihnen leicht die europäische Rasse erkennen konnte, von der sie abstammen. Das Schwein, im Walde in Freiheit gesetzt, ist niemals zum Eber geworden, und das verwilderte Pferd bewahrt immer einige Merkmale der durch die Züchtung erworbenen Merkmale. Selbst bei den Pflanzen kann man diese Dauerhaftigkeit der Kultur beobachten. Unsere Obst-

bäume verlieren im Freien niemals die Vorzüge ganz, welche ihnen die Zucht mitgeteilt hat. Van Mons erkannte in den Ardennen im verwilderten Zustande die Varietäten der Äpfel- und Birnbäume, welche in Belgien kultiviert werden, und Quatrefages berichtet ähnliches von den Pfirsichen in einem Tale der Sevennen.

Die Mischrassen beim Menschen erhalten sich nicht minder zäh. Solche sind die Griquas, früher „Baster" genannt, die einer Verbindung der Holländer mit den Hottentotten entsprossen sind. Seit zwei Jahrhunderten bewahren sie am Oranjefluß ihre speziellen Eigenschaften, welche eine Mischung aus holländischen und afrikanischen darstellen. Die Kafusos in Brasilien verdanken ihren Ursprung einer Kreuzung der Eingebornen mit den aus den europäischen Plantagen entlaufenen Negern. Sie bewahren genau die Mischmerkmale ihrer Vorfahren in Bezug auf Körpergestalt, Hautfarbe und Haare. Besonders merkwürdig ist ein junger und kräftiger Menschenschlag auf der kleinen Insel Pitcaire im Stillen Ozean, die Nachkommen von einigen englischen Matrosen und einem Dutzend Tahitierinnen, welcher in 33 Jahren auf das Dreifache angewachsen ist.

Weitere Mischrassen sind die Papuas, welche von Malaien mit gelbem Teint und schlichtem Haare und von Negern mit wolligem Haare abstammen; die Malayen selbst, welche aus Weißen, Gelben und Schwarzen zusammen amalgamiert sind; die Zulu, welche nach ihrer Sprache, ihren körperlichen Eigenschaften, ja selbst nach ihren Überlieferungen eine Mischung von Weißen und Schwarzen darstellen, endlich einige Stämme in Senegambien, die nach Simonnot ihre Farbe den Negern und den Mauren ihre körperlichen Eigenschaften verdanken. Millionen von Mestizen und Mulatten, welche den fünften Teil der Bevölkerung von Mexiko und Zentralamerika bilden, können als lebende Zeugen zunächst für die Fruchtbarkeit der Verbindungen von Indianern, Negern und Europäern, sodann für die Beständigkeit der Merkmale der neugebildeten Mischrassen angeführt werden. Denn man bemerke wohl, eine Rückkehr zu dem alten Typus findet hier nicht statt, es sei denn, daß entweder das Blut der einen Rasse im weiteren Gange der Fortpflanzung dadurch die Überhand gewinnt, daß die Mischlinge

sich wieder mit derselben kreuzen, oder daß das Klima mehr der einen als der andern Rasse günstig ist.

Bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft kann man also die relative Beharrlichkeit der Merkmale der Mischlinge festhalten. Wenn in einem einzelnen Falle eine Rückkehr stattfindet, so ist dieselbe als zufälliger Atavismus anzusehen; kommen ja doch solche „Rückschläge" der Enkel und Urenkel in Eigentümlichkeiten entfernterer Voreltern auch ganz gewöhnlich ohne Kreuzung vor. Dieser vorübergehende Rückschlag ist durchaus nicht zu verwechseln mit der definitiven Rückkehr der Bastarde zur Stammform.

Diese Tatsachen berechtigen zu einem doppelten Schlusse. Erstens: die Menschenrassen bilden keine verschiedenen Arten, sonst könnten sie sich nicht fruchtbar ohne Grenzen fortpflanzen und bei der unbegrenzten Fruchtbarkeit die Mischcharaktere befestigen. Zweitens: die Abstammungslehre, welche aus der Verbindung von Arten neue Arten hervorgehen läßt, ist unhaltbar. Denn aus der Kreuzung von spezifisch verschiedenen Individuen kann niemals ein neuer fester Typus gebildet werden.

Konstante Rassen hat und zwar in kürzester Zeit neuestens Nilsson, Direktor der Versuchsanstalt in Svalöf (Schweden) erhalten. Wenn eine einzige Mutterpflanze als Ausgangspunkt gewonnen wird, so kann schon durch eine einmalige Auswahl eine konstante Rasse erzielt werden.

Diese Entdeckung soll eine unerwartete Stütze des Darwinismus bilden, freilich nicht im Sinne für eine allmähliche, sondern sprungweise Weiterbildung der Arten. Und de Vries erklärt: „Die Praxis der künstlichen Zuchtwahl in der Landwirtschaft ist aber die letzte wirkliche Stütze der Theorie von dem langsamen Ursprung der wilden Arten, und wenn diese Stütze fällt, so bleiben nur noch ganz willkürliche Hypothesen zur Aufrechthaltung jener Annahme übrig." [1])

[1]) Naturw. Rundschau 1907. S. 149. Jedenfalls wird dadurch der erste gesicherte Schluß von Hamard nicht berührt. Aber diese Stütze ist sehr gebrechlich; denn wenn konstante Rassen innerhalb einer Art gezüchtet werden, so folgt nicht, daß neue reine Arten gezüchtet werden können.

Drittes Kapitel.

Der Urstand des Menschen.

Der Urzustand der Menschheit war kein tierischer, sondern ein menschenwürdiger. Der Mensch, welcher unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangen, besaß selbstverständlich alles, was das menschliche Wesen verlangt, in vollkommenem Grade, wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, daß er manches, wie etwa die Sprache, bloß der Anlage nach erhielt, um es sodann selbständig zu entwickeln. Aber rein undenkbar ist, daß das unmittelbare Werk Gottes jenen rohen tierischen Zustand hätte aufweisen können, den ihm die Ungläubigen andichten. Natürlich, sie schließen ja eine Einwirkung Gottes bei den Anfängen der Menschheit aus, lassen ihn aus dem Tiere sich entwickeln, und da muß der erste Mensch, der werdende Mensch, der Proanthropos, noch so tierisch als möglich gefaßt werden. Diese Annahme ist, wie wir gesehen haben, absurd; sie wird auch schlecht gestützt durch die Berufung auf die noch lebenden wilden Volksstämme, welche den stehengebliebenen Urmenschen darstellen sollen. Denn diese können ebensogut zurückgekommene als stehengebliebene Rassen darstellen. Also ist schon logisch der Beweis nichtig. Daß sie aber wirklich degeneriert, nicht ursprünglich wild sind, beweist unter anderm die Sprache. Auch die Sprache der tiefststehenden Wilden ist ein so bewundernswertes Kunstwerk, daß es von Tiermenschen nicht erfunden werden konnte: sie ist also die Erbschaft aus besseren Zeiten.

Man hat freilich auch bei ihnen eine noch nicht artikulierte Sprache zu finden gesucht. So sagt Darwin von einer der unzivilisiertesten Menschenrasse, den Feuerländern:

„Sieht man solche Menschen, so entschließt man sich schwer, sie für uns gleichgeartete Geschöpfe und Bewohner derselben Welt zu halten. Ihre Sprache verdient, soviel wir sie kennen, kaum artikuliert genannt zu werden. Kapitän Cook hat sie dem Räuspern verglichen, doch es gibt gewiß keinen Europäer, der sich mit so vielen rauhen, gutturalen und schnalzenden Lauten räuspern möchte.“ [1])

Wie aber bessere Bekanntschaft mit den wilden Völkern ihre angebliche Religionslosigkeit und ihren Mangel an sittlichen Vorstellungen als einen schweren Irrtum dargetan hat, so noch mehr in betreff der Sprache. Ein italienischer Reisender, Giac. Bovi, hat die Sprache der Jaganer, des südlichsten Stammes der Feuerländer, studiert und fand sie sehr wohllautend (parole dolci, piacevoli, piene di vocali): ein Urteil, das ein Italiener über die deutsche Sprache kaum fällen wird. Die Missionäre haben nach sorgfältigem Studium des Jaganischen seinen Wortschatz in einem Vokabular von 32 430 Wörtern niedergelegt.

Noch bewunderungswürdiger ist die Grammatik der Sprache, welche mit der der kultiviertesten Völker in vielfacher Beziehung wetteifern kann, ja dieselben an Reichtum der Bildungen übertrifft. Sie hat mehrere Kasus und drei Numeri, wozu beim Verbum noch ein vierter kommt: Singular, Dual, Trial, Plural. Das Verbum hat drei Tempora und viel mehr Modi als unsere Sprachen, nämlich drei Konjunktive, einen Fragemodus und einen Imperativ. Aus dem Grundstamme des Verbums kann wie im Semitischen ein Kausativum und Reziprokum gebildet werden. Wie im Indogermanischen zwei Namen, so können hier zwei Verba zu gegenseitiger Bestimmung miteinander verbunden werden, wodurch prägnante Kürze und eine gewisse Eleganz erzielt wird, z. B.: „Er sich wandtesprach“; „er wird lieben-geben.“

„Eine andere Modalität des Verbums ist die, ob das durch das Verbum ausgedrückte Faktum vom Redenden gesehen oder bloß gehört worden ist. In dem letzteren Falle wird dem Ver-

[1]) Vgl. M. Müller, Three introd. Sect. on the science of thought. p. 17.

balausdruck das Element mus (eine überhaupt zur Hervorhebung dienende Partikel) suffigiert. So heißt der Satz: ‚das Schiff kommt', im Falle man es kommen gesehen hat: ūseiānam kö-kāta, dagegen wenn man von der Ankunft desselben bloß gehört hat: useiānam kö-kata-ka-mus-seia; ‚du warst es' schließt den Nebenbegriff ein, daß man es gesehen hat, während in ka-mus-eia der Nebenbegriff liegt, daß man davon gehört hat." [1])

In dem Dialekte meiner Heimat wird der betreffende Unterschied durch Imperfekt und Perfekt ausgedrückt. Wenn ich das Schiff kommen sah, heißt es: Das Schiff kam, wenn ich es bloß gehört habe: Das Schiff ist gekommen.

Auch die Australneger gehören zu den niedrigst stehenden Völkern, ihr Gesichtswinkel ist 68,2°, der kleinste aller Menschenrassen. Und was lehrt uns ihre Sprache? „Wenn der Reichtum von Formen zum kurzen Ausdruck seiner Beziehungen über den Rang einer Sprache entscheiden sollte, so müssen uns und allen Völkern Westeuropas die beinernen Menschenschatten am King-George-Sund Neid einflößen." [2])

In phonetischer Beziehung sind die australischen Sprachen allerdings arm, aber sehr reich an Formen. So hat die Sprache der Wirndarei beim Verbum außer dem Grundstamm eine Kontinuativ-, eine Reflexiv- und eine Reziprokalform. Erstaunlich ist die Mannigfaltigkeit der Tempora; man zählt deren 14: 1) Unbestimmtes Präsens: būm-ara schlagen; 2) Bestimmtes Präsens: būm-al-avana, soeben schlagen; 3) Aorist: būm-ē, schlagen, geschlagen haben; 4) Unbestimmtes Perfekt: būm-al-guain, geschlagen haben; 5) Bestimmtes Perfekt: būm-al-āwan, soeben geschlagen haben; 6) Heutiges Perfekt: būm-al-narin, heute geschlagen haben; 7) Gestriges Perfekt: būm-al-gurani, gestern geschlagen haben; 8) Entferntes Perfekt: būm-al-gunan, vor längerer Zeit geschlagen haben; 9) Plusquamperfekt: būm-al-leini; 10) Unbestimmtes Futurum: būm-al-giri, schlagen werden; 11) Nahes Futurum: būm-al-awa-giri,

[1]) Fr. Müller, Grundriß der Sprachforschung. IV. S. 219 f.
[2]) O. Peschel, Völkerkunde, 5. Aufl. S. 320.

sogleich schlagen werden; 12) Heutiges unbestimmtes Futurum: būm-al-nari-giri, heute schlagen werden; 13) Heutiges bestimmtes Futurum: būm-al-nari-awa-giri, heute bestimmt schlagen werden; 14) Futurum exaktum: būm-ē-giri.[1])

Mit Vorliebe berufen sich die Darwinisten auf die Hottentotten und Buschmänner, welche in ihren Schnalzlauten recht eigentlich die Übergangssprache vom Affen zum Menschen darstellen sollen, wie auch in körperlicher Beziehung die Buschmänner in ihrer kleinen Gestalt dem Affentypus noch sehr nahe stehen sollen.

Aber wieder hat genauere Kenntnis dieser Völker diese Vorurteile gründlich beseitigt. Dies gilt insbesondere von der Sprache. Was zunächst die Schnalzlaute anlangt, so ist es durchaus falsch, daß sie nur vom Stimmorgan der Neger hervorgebracht werden können. Theophilus Hahn, der Sohn eines Missionärs unter den Namahottentotten, sprach, wie auch seine Geschwister, dieselben so geläufig, daß selbst die Eingebornen sich darüber wunderten. Manche benachbarte Kaffern, ja selbst die Boers haben sie in ihre Dialekte aufgenommen. Es sind wirkliche Konsonanten, die aber nicht wie die übrigen durch Exspiration, sondern durch Inspiration des Luftstromes erzeugt werden. In den verschiedenen Dialekten unterscheidet man deren gegen sechs verschiedene Arten. Der dentale gleicht dem Lockrufe für Schweine. Der palatale gleicht dem Klopfen des Spechtes, der zerebrale dem Knalle einer Champagnerflasche, der laterale spottet nach Hahn jeder Beschreibung. Der labiale ist das Schnalzen eines Kusses, der spiro-dentale gleicht dem Räuspern, das entsteht, wenn man etwas in der Kehle hat und entfernen will. Daneben fehlt es aber nicht an exspiratorischen Lauten, die Namasprache hat noch 16 andere Konsonanten und für die Vokale a, e, i, o, u je eine helle und dumpfe, eine kurze und lange Aussprache. Die uns fremden Schnalzlaute können also doch ebensowenig befremden als die uns gleich unerträglichen Laute der Semiten Ain und Grain neben einem reichen Konsonantismus.

---

[1]) Fr. Müller, a. a. O. II., 1, S. 18 ff.

Was aber die Grammatik der Namasprache anlangt, so ist dieselbe äußerst mannigfach und kunstreich ausgebildet.

Ganz eigentümlich ist die Genusbezeichnung: Singular, Dual und Plural haben ihre eigenen Geschlechtssuffixe, die aber nicht bloß das Geschlecht, sondern, wenn die bezeichneten Gegenstände geschlechtlos sind, auch andere Begriffsbestimmungen ausdrücken. Das Zeichen des Maskulinums ist b, für ungeschlechtliche Hauptwörter ist es ein Augmentativ, s ist Suffix für das Feminum, sonst ein Diminutiv. Das Suffix für das Neutrum gibt dem Worte eine allgemeine Deutung. Der Stamm gam (mit vorangehendem lateralen Schnalzlaut) heißt Wasser, mit dem Zeichen des Kommune (gam-i) Wasser im allgemeinen, gam-b großes Wasser, gam-s ein Wasser zum Gebrauche, Taufwasser, Waschwasser, Trinkwasser. Der Tag schlechthin heißt tse-i, tse-b ein wichtiger Tag, Feiertag, tse-s ein gewöhnlicher Tag.

Außerordentlich geistreich und darin dem Arischen weit überlegen ist nach Hahn die Konjugation des Nama, dem hierin nur das Türkische mit seiner klassischen Abwandlung an die Seite gestellt werden kann. Durch Suffixe kann der Verbalstamm negative, kausative, intensive, diminutive, desiderative, potentiale und reziproke Bedeutung erhalten. Durch Verbindung der Suffixe kann eine unabsehbare Menge von Kombinationen der Bedeutung erreicht werden. Außer den drei Haupttempora kommen noch vier zusammengesetzte vor. Von den beiden Modi, Indikativ und Konzessiv, hat jeder eine affirmative und eine negative Form.

In einem Punkte übertrifft aber die Hottentottische Konjugation noch die Türkische. Es gibt eine radikale Konjugation, eine habituelle und die fortschreitende. In der ersten wird der Wurzelbegriff schlechthin ausgesprochen, in der zweiten treten die Suffixe ha und i an den Stamm, wodurch die Handlung als Zustand ausgedrückt wird. Innerhalb dieser Konjugation gibt es wieder drei Grade je nachdem hă oder i oder beide zugleich angefügt werden. Durch Anfügung von ra erhält in der dritten Konjugation die Handlung einen fortschreitenden Charakter. Je nachdem aber der Nachdruck auf das Subjekt oder die

Handlung gelegt werden soll, wird der Verbalstamm und das Pronomen verschiedenartig gestellt, so daß man den Begriff: „ich sehe“ auf zwanzigerlei Weise ausdrücken kann, z. B. tita-mu, ich sehen; mu-ta, sehen ich; tita-gye-mu, ich da sehen; tita-mu-ha (i oder hai), ich bin im Zustande des Sehens usw.

Auch die Eskimos (oder wie sie sich selbst nennen Innuit = Menschen) werden zu den tiefststehenden Völkern gezählt, und doch hat ihre Sprache sowohl beim Nomen wie beim Verbum eine so große Mannigfaltigkeit von Formen, daß sie die feinsten Schattierungen des Bedeutungswechsels auszudrücken vermögen.

So sehen wir also, daß selbst diejenigen Völker, welche dem Tiere noch am nächsten stehen sollen, eine Sprache besitzen, die als wahres Kunstwerk des Geistes bezeichnet werden muß.

Man hat auch mit Recht geltend gemacht, daß der Urmensch eine hervorragende geistige Begabung haben mußte, um gegen die wilden Tiere und andere damals sehr große Widrigkeiten siegreich sein Leben zu fristen. Das erkennt auch ein Darwinist, Schoetensack, an und behauptet, der Mensch müsse zuerst in Australien aufgetreten sein, wo es wenig und zahme Tiere gebe. Von den dort vertretenen Beuteltieren habe er gelernt, die Kinder und sodann auch andere Sachen in einem Beutel zu tragen.

Diese abenteuerliche Dichtung stellt den Menschen noch unter das Tier: Alles weist vielmehr darauf hin, daß die Wiege des Menschengeschlechtes in Asien, im Stromgebiete des Euphrat und Tigris stand. Gerade die neuesten Entdeckungen auf assyrisch-babylonischem Gebiete decken hier eine uralte hohe Kultur auf, die noch über die uns zugängliche der Assyrer und Babylonier hinausgeht, auf die hochgebildeten Sumerier, von deren Rechtssprache Ausdrücke in dem berühmten babylonischen Gesetzbuch von Hamurabi erhalten sind. Je früher und je weiter ein Volk von diesem Ursitze der Kultur verschlagen worden ist, um so tiefer steht seine geistige Bildung.[1])

---

[1]) Damit hängt auch eine Verrohung in körperlicher Beziehung zusammen, wie sie die fossilen Menschenskelette zeigen. Vgl. oben S. 178 ff.

Also nicht einen rohen Wilden, sondern das Ideal von einem Menschen in leiblicher und geistiger Beziehung hat Gott ins Dasein gesetzt, der imstande war, jene Kulturentwicklung einzuleiten, wie sie uns der alte Orient aufweist.

Aber bei dieser rein natürlichen Ausstattung blieb die Güte unseres himmlischen Vaters nicht stehen: er wollte uns zu seinen *Kindern* in einem recht eigentlichen Sinne machen, wir sollten nach Möglichkeit teilhaben an der Sohnschaft seines Eingebornen, er wollte uns nicht bloß mit jener Liebe lieben, welche er zu allen seinen Geschöpfen, besonders aber zu den vernünftigen hegt, er wollte uns lieben mit einer Liebe, welche die Freundschaft abbildet, welche den Vater mit dem Sohne verbindet, den Heiligen Geist, die persönliche Liebe, zum Produkte hat.

Kurz, er wollte uns über unsere Natur hinaus in eine *übernatürliche*, göttliche Ordnung erheben.

Begriff des Übernatürlichen.

I. Um diese *erhabene* göttliche, übernatürliche Ordnung zu verstehen, müssen wir den Begriff der *Natur* und den darauf basierenden der *Übernatur* genauer bestimmen.

Häufig versteht man unter Natur den Inbegriff der körperlichen Wesen und Kräfte mit ihren Gesetzen, und dann ist *übernatürlich*, was über die so gefaßte Natur hinausgeht. In diesem Sinne wird manchmal übernatürlich gebraucht, indem man z. B. Geist und Gott übernatürlich nennt. Übernatürlich sind in diesem Sinne die Wunder, welche über die Kräfte und Gesetze der Natur hinausgehen.

In dieser Bedeutung wird das Übernatürliche nicht genommen, wenn man von einer übernatürlichen Ordnung, einem übernatürlichen Zustande des Menschen spricht. Es ist dabei zunächst an die Natur, die Wesenheit des *Menschen* gedacht, *über* welche der Gnadenstand uns erhebt. Dieser Zustand ist übernatürlich, weil die Gnade 1° nicht zum Wesenskonstitutiv des Menschen gehört, 2° nicht mit Notwendigkeit aus ihr sich ergibt, 3° auch nicht zufällig aus ihr folgt, 4° nicht von ihr erstrebt, begehrt, auch nicht von ihr gefordert wird, um naturgemäß

zu handeln, sich zu entwickeln und das Ziel zu erreichen, 5° nicht wegen persönlichen Verdienstes und nicht als naturgemäße Ausstattung der Natur beansprucht werden kann. Es ist noch keine Anlage dazu in der menschlichen Natur gegeben, keine aktive und keine passive Potenz, sondern nur die s. g. potentia obedientialis. Eine passive Potenz setzt eine Disposition als Anlage voraus, die von dem Menschen oder durch andere geschöpfliche Ursachen entwickelt, verwirklicht werden kann. Aber die obedientale Potenz kann nur vom Schöpfer verwirklicht werden, der ganz neue Anlagen und Kräfte in seinen Geschöpfen pflanzen kann, wobei das Geschöpf nur sich seiner Allmacht hingeben, seinem allmächtigen Befehle gehorchen kann.

Das sind bloß negative Bestimmungen des Übernatürlichen; um dasselbe auch positiv zu bestimmen, müssen wir zwischen relativ Übernatürlichem und absolut Übernatürlichem unterscheiden. Es kann etwas übernatürlich für den Menschen sein, was einem höheren Wesen natürlich ist, wie z. B. eingegossenes Wissen, das nicht für die englische Natur übernatürlich, wohl aber für den Menschen ist. Das absolut Übernatürliche steht nicht bloß über der einen oder andern Natur, sondern über aller geschöpflichen Natur, auch der des höchsten Geistes. Aber über allem Geschöpflichen gibt es nichts Positives, nichts Reales, als Gott allein. Da also das Übernatürliche, die Gnade, keine rein negative Bestimmung, sondern eine unaussprechliche Vollkommenheit des Geschöpfes ist, so muß dieselbe in der göttlichen Ordnung sich finden. Gott aber kann das Geschöpf durch die Gnade nicht werden, wohl aber vergöttlicht. Und so bezeichnen die Väter wirklich unsere übernatürliche Erhebung als eine θείωσις deificatio, und die Heilige Schrift selbst als eine Teilnahme an der göttlichen Natur. Dieselbe kann nur in einer besonderen intimen Beziehung zur Gottheit gefunden werden, in einer besonderen Verähnlichung mit Gott. Denn auf theistischem Standpunkte kann nur in dieser Ebenbildlichkeit mit Gott die Teilnahme an der göttlichen Natur gesucht werden.

Eine Gottähnlichkeit, Gottebenbildlichkeit besitzt nun die Seele schon durch ihre Vernünftigkeit, die übernatürliche muß also

unvergleichlich stärker sein. Da aber die Gnade nicht bloß graduell die Seele vervollkommnet, sondern sie ganz und gar über ihre Natur hinaus in eine göttliche Ordnung versetzt, so muß die übernatürliche Gottähnlichkeit von ganz anderer, qualitativ verschiedener Art sein, wie die natürliche.

Wie wir dieselbe ihrer besonderen Art nach zu fassen haben, lehrt uns die Offenbarung, indem sie den Gnadenstand als Kindschaft und spezielle Freundschaft Gottes uns kennzeichnet. Nun sind wir ja freilich schon unserer Natur nach geliebte Kinder und Freunde Gottes.

Eine qualitativ davon verschiedene, sozusagen unendlich höhere Kindschaft und innigere Freundschaft kann nur so verstanden werden, daß wir, inwieweit möglich, in die göttliche Familie aufgenommen, an dem Liebesverhältnisse der göttlichen Personen teilnehmen. Dies ist nur insofern möglich, als unsere Kindschaft nicht in einer bloßen Ähnlichkeit mit der göttlichen Natur, sondern in einer Ausdehnung der ewigen Sohnschaft des Eingebornen auf uns, daß die Liebesgemeinschaft ein Ausfluß, eine Ausdehnung jener freundschaftlichen Liebe ist, welche den Sohn mit dem Vater verbindet und als Produkt die hypostatische Liebe, den Heiligen Geist hat. Dieser Ausfluß, eine Ausdehnung der Kindschaft und Freundschaft ist auf theistischem Standpunkte wieder nur als Verähnlichung, Ebenbildlichkeit begreiflich. Die Gnade bildet in der Seele die ewige Zeugung des Sohnes und den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes in ihrer Eigenschaft als Kindschaft und Freundschaft Gottes ab, die Gnade besteht in einer Verähnlichung mit der Sohnschaft und Freundschaft in der Dreifaltigkeit selbst.

Das ist das absolute, schlechthinige Übernatürliche. So hoch erhebt das relativ Übernatürliche den Menschen nicht. Es hebt ihn gar nicht vollständig über die geschöpfliche Natur hinaus, sondern nur über eine bestimmte Natur, in Bezug auf welche es übernatürlich genannt wird. Es hat darum einen eigenen Namen: außernatürlich, nebennatürlich, praeternaturale. Die Natur verlangt es nicht, aber es kann ihr als unverdiente Zugabe verliehen werden; es versetzt den Besitzer nicht in eine neue Ordnung, sondern vervollkommnet ihn nur innerhalb

seiner Natur. So ist z. B. ein ungewöhnlich hohes Wissen bloß ein donum praeternaturale, weil es kein neues Sein begründet, sondern nur die Fähigkeit des Menschen in ungewöhnlicher, nicht rein naturgemäßer Weise erhöht. Selbst eingegossenes Wissen ist bloß donum praternaturale, weil es zwar dem Menschen die Art der englischen Erkenntnis verleiht, ihn zwar über seine menschliche Natur erhebt, aber nicht über alle Natur. Das absolut Übernatürliche kann aber keinem Geschöpfe natürlich sein, es erhebt also nicht bloß über alle existierenden Naturen, sondern über alle möglichen, so daß also keinem Geschöpfe der Gnadenstand, das schlechthin Übernatürliche natürlich sein könnte. Die gegenteilige Ansicht von Ripalda wird von den Theologen meist abgelehnt.

Diese absolute Erhabenheit des Übernatürlichen wird nicht bloß von Häretikern, besonders den rationalistischen Pelagianern, sondern selbst von den mystischen Jansenisten und manchen katholischen Theologen: Hermes, Hirscher verkannt, und zu einem relativ Übernatürlichen, einem praeternaturale herabgedrückt: Sie wollen den Gnadenstand kaum anders denn als Vervollkommnung der Natur, als Entwicklung der natürlichen Kräfte gelten lassen.

Ein richtiger Gedanke liegt diesen Auffassungen zugrunde. Die Gnade ist nicht so erhaben über der Natur, daß sie gleichsam als Unnatur, als Vernichtung, Verkümmerung der Natur gedacht werden dürfte. Aszetische Schriftsteller drücken sich manchmal so aus; aber sie verstehen dann unter Natur die sinnliche, fleischliche Natur, welche von der Gnade bekämpft und bewältigt werden soll. Mit der vernünftigen Natur steht die Gnade nicht in Widerstreit, sondern in vollkommenster Harmonie; sie ist eine Vervollkommnung der vernünftigen Natur, die aber nicht innerhalb der Grenzen der Natur sich hält, sondern sie über alle natürliche Vollkommenheit hinaushebt. Diese Vervollkommnung liegt ganz und gar in der Richtung des Geistes, der wesentlich auf Gott hin angelegt ist; durch die Gnade wird diese Hinrichtung auf Gott, die Verbindung mit Gott unserm Schöpfer und Endziel nicht aufgehoben, sondern unvergleichlich erhöht, geadelt. Unsere Seele bringt nun nicht

mehr wildes Obst, sondern edelste Früchte hervor. Der Angel- und Zielpunkt der übernatürlichen Ordnung liegt in der Anschauung Gottes; die Seele aber hat ein natürliches Verlangen nach Gotteserkenntnis; dasselbe wird durch das Schauen des Wesens Gottes aufs höchste befriedigt.[1])

Gegen diese modernen Bestrebungen, das Übernatürliche herabzudrücken, hat besonders Kleutgen einen großen Teil seiner Theologie der Vorzeit gerichtet. Wir schließen uns im folgenden seiner meisterhaften Darstellung an.

II. Luther, Bajus, Jansen, Hermes, Hirscher leugnen schlechthin die übernatürliche Ordnung; den Inbegriff derselben nennen Jansen, Hermes und Hirscher insofern übernatürlich, als der Mensch aus eigenen Kräften sie nicht erlangen kann, und insofern Gnade, als nach der Sünde der Mensch kein Recht mehr darauf hat, obgleich im Zustande der Unschuld Gott sie ihm geben mußte, damit er nicht unvollkommen und unglücklich sei.

Dieser Irrtum entspringt offenbar aus dem falschen Begriff vom Übernatürlichen, wie wir ihn oben dargelegt haben.

In diesem strengen Sinne können unsere Gegner keine übernatürliche Ordnung zugeben. Und in der Tat, Bajus erklärte dies offen; als aber seine Sätze von der Kirche verworfen wurden, änderte man den Namen, behielt aber die Sache bei.

Wir müssen demnach zeigen, daß uns eine Ordnung der Dinge geoffenbart ist, welche nicht nur über die Kräfte des Menschen ist, was unsere Gegner, allerdings im Widerspruch mit sich, zugeben, auf welche nicht nur der gefallene Mensch, sondern auch der unschuldige keinen Anspruch, nicht nur kraft des persönlichen Verdienstes, sondern auch nicht kraft der Natur hat.

Dies zeigen wir aber, indem wir erstens die verschiedenen Behauptungen als sich widersprechend erweisen.

Was der Mensch bedarf, was seine Natur zur Entwicklung, zur Vollkommenheit und zu der ihr entsprechenden Selig-

[1]) Vgl. S. Thom. 1. p. q. 12; c. gent. l. III. c. 51, 54, 57. Der englische Lehrer stellt damit die Übernatürlichkeit der visio beatifica, die ihm feststeht, nicht in Abrede.

keit verlangt, müssen wir aus der Natur selbst, aus ihren Anlagen, Kräften und Bedürfnissen erkennen. Denn die Natur ist der Impuls zu der dem Geschöpfe eigentümlichen Tätigkeit und Vollkommenheit, Mittel zum Endzweck und zur Seligkeit.

Nun aber geben unsere Gegner zu, daß zu der übernatürlichen Ordnung keine Kräfte in uns, auch nicht im Stande der Unschuld vorhanden sind. Also widersprechen sie sich, wenn sie dieselbe dennoch als notwendig verlangen.

Zweitens stellt der Apostel[1]) die christliche Heilsordnung als über alle menschliche Erkenntnis dar, als eine solche, welche auch von den Weisesten nicht erkannt wird und nur vom Heiligen Geiste, der die Tiefen der Gottheit erforscht, erkannt und uns mitgeteilt werden kann.

Die natürliche Ordnung aber, weil sie aus den natürlichen Beziehungen des Menschen zu Gott und den übrigen Geschöpfen notwendig entspringt, und sich jenseits derselben nicht ausdehnt, kann aus der Betrachtung seiner Natur und seines natürlichen Verhältnisses zu Gott erkannt werden, und wenn wir auch zugeben, daß infolge der Sünde das Erkenntnisvermögen geschwächt, ja ausgelöscht worden sei, so könnten wenigstens die Engel eine solche Erkenntnis haben, und es wäre nicht nötig, den Heiligen Geist zum Lehrer zu haben. Es muß also die übernatürliche Ordnung so ausschließlich vom freien Willen Gottes abhängen, daß sie in keiner gegebenen Voraussetzung oder Natur begründet ist und folglich in ihr erkannt werden kann.

Dasselbe ist ausgesprochen in den Worten:[2]) Deum nemo vidit umquam. Unigenitus filius . . . ipse enarravit. Und: Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem nisi Filius et cui Filius voluerit revelare.[3]) Abgesehen davon, daß es ganz grundlos ist, diese Unmöglichkeit der Erkenntnis von der Sünde herleiten zu wollen, da hierin die Heilige Schrift nirgends etwas sagt, so kann man wieder dieselbe Beweisführung anstellen, wie vorher.

---

[1]) 1 Kor. 2, 9–16.
[2]) Joh. 1, 18.
[3]) Matth. 11, 27.

Überdies aber lehrt uns der heilige Paulus deutlich,[1]) und wenn möglich noch nachdrücklicher der Heilige Geist,[2]) daß die Heiden das natürliche Verhältnis zu Gott erkennen konnten und sollten aus den geschaffenen Dingen; und die heiligen Väter bekräftigen dieses, indem sie uns nicht nur diese mittelbare Gotteserkenntnis lehren, sondern auch eine ganz unmittelbare, wodurch sich Gott der Seele im Innersten ankündet, und beide Arten der Erkenntnis von der Offenbarung unterscheiden.

Wenn die Offenbarung notwendig ist, damit die natürlichen Fähigkeiten zu der ihr gebührenden Entwicklung gelangen, so muß diese Entwicklung unter Einfluß der Offenbarung in den Fähigkeiten selbst vor sich gehen. Die dadurch hervorgehende Ausbildung muß ein Erzeugnis der natürlichen Tätigkeit sein.

Nun aber stellt uns die Heilige Schrift an der oben zitierten, wie an vielen andern Stellen die christliche Erkenntnis und Sittlichkeit als ein Erzeugnis des Heiligen Geistes dar, als eine Tätigkeit, dessen Prinzip die Gnade und der Heilige Geist ist. „Unser Sinn ist Christi Sinn.“ [3])

Quid oremus sicut oportet nescimus.[4]) Der Heilige Geist muß nicht nur den Gegenstand dieser Kenntnis dem Geiste enthüllen, sondern auch nach der erhaltenen Offenbarung bedarf dieser Geist noch des Heiligen Geistes, um nur zu wissen, was uns Gott geschenkt hat (während Jansen glaubt, a priori beweisen zu können, was Gott dem Geiste schenken muß), weil unser sinnlicher (ψυχικὸς) Geist die geistigen Dinge für Torheit hält und demnach kein notwendiges natürliches Bedürfnis danach haben kann.[5])

---

[1]) Röm. 1.

[2]) Weish. 13.

[3]) 1 Kor. 2, 16.

[4]) Röm. 8, 26.

[5]) ψυχικὸς kann bedeuten, und wenn es dem πνευματικὸς entgegengesetzt wird, hat es sowohl beim heiligen Paulus als besonders bei den heiligen Vätern den Sinn von natürlich, nicht aber von tierisch. Nun aber ist auch nicht der leiseste Grund vorhanden, unter diesem natürlichen Menschen den durch die Sünde geschwächten Menschen zu verstehen. Wenn aber der sich selbst überlassene natürliche Mensch so gar keine Nei-

Damit die Beweisführung des Apostels[1]) aus der Unmöglichkeit der Erkenntnis der Seligkeit die Unmöglichkeit der Erkenntnis der übernatürlichen Ordnung zu folgern Kraft habe, kann er unter Seligkeit nicht etwa den Grad derselben oder ihre Intensität verstehen, sondern bloß ihre Wesenheit, insofern sie der übernatürlichen Ordnung entspricht und aus derselben bedingungsweise notwendig folgt und erkannt wird.

Nun aber besteht die Wesenheit der Seligkeit in der Anschauung Gottes. Also kann nur der Heilige Geist aus der Tiefe der Gottheit, nicht aber Jansenius es aus der Natur des Menschen erkennen, daß der Mensch für die Anschauung Gottes bestimmt ist.

Aus dem also, was uns die Heilige Schrift über die Erkenntnis Gottes sagt, ist klar: es gibt eine natürliche Erkenntnis, für welche Gott die Fähigkeit in den menschlichen Geist gelegt hat und zu deren Erlangung er nur durch Erhaltung und Anregung dieser Fähigkeit mitwirkt, und eine übernatürliche, deren Ursache in Gott verborgen ist und daher nur durch ein außerordentliches Einwirken Gottes in uns entstehen kann.

Nun aber beruht wie die natürliche Ordnung auf der natürlichen Erkenntnis, so die übernatürliche auf der übernatürlichen Erkenntnis.

Die übernatürliche Erkenntnis wird sehr zwingend aus den heiligen Vätern bewiesen. Wenn wir bloß die Unmöglichkeit dieser Erkenntnis für den natürlichen Menschen zu beweisen hätten, so brauchten wir bei den heiligen Vätern nicht lange zu suchen. Unsere Gegner aber wollen diese Unmöglichkeit aus dem Sündenfalle herleiten; und so scheint es nicht hinzureichen, die Unmöglichkeit einfach dargetan zu haben.

Wenn wir jedoch bedenken, daß diese Voraussetzung alles Grundes entbehrt, und daß vielmehr positiv gezeigt werden kann, daß die natürlichen Fähigkeiten des Menschen nach der Sünde geblieben sind, so sind unsere Gegner auch mit der

---

gung, gar keine Fähigkeit für das Geistige hat, so muß dies plattterdings nicht seiner Natur notwendig sein.

[1]) 1 Kor. 2, 9.

bloßen Unmöglichkeit widerlegt. Denn wenigstens etwas müßten wir von der uns natürlichen Ordnung erkennen können.

Die heiligen Väter lehren, daß diese Erkenntnis nicht nur dem gefallenen Menschen unmöglich sei, sondern auch den Engeln und jedem Geschöpfe, und daß bloß der Heilige Geist unser Lehrmeister hierin sein kann, daß es geoffenbart und geglaubt werden müsse.

Der heilige Chrysostomus erklärt, warum der Apostel das Evangelium ein Geheimnis nenne: Weil es vor der Verkündigung auch den Engeln und Erzengeln und jeder geschaffenen Gewalt verborgen war, und auch nach der Verkündigung den *ψυχικοὶ*, welche nur ihrer Vernunft folgen, ein Geheimnis bleibt. Nach unsern Gegnern aber wäre es der Vernunft entsprechendes Objekt.

Und in Erklärung von 1 Kor. 2: *Τί οὖν, οἱ προφῆται οὐκ ἤκουσαν; ἤκουσαν μὲν, ἀλλ' οὐκ ἦν ἀνθρώπου οὗς τὸ οὗς το προφητικόν. οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωποι ἤκουσαν ἀλλ' ὡς προφῆται . . . μετὰ γὰρ τὴν τοῦ πνεύματος δόσιν οὐκ ἦν καρδία ἀνθρώπου, ἀλλὰ καρδία πνευματικὴ ἡ τῶν προφήτων.*[1])

Und weiter: „Die göttliche Weisheit hat uns gelehrt, was auch die Engel nicht wußten, und so Großes enthält, daß wir den Geist Gottes, der die Geheimnisse Gottes weiß, zum Lehrmeister haben mußten."

Dasselbe wiederholt fast mit denselben Worten der heilige Joh. Damascenus; der heilige Ambrosius sagt: „Coeli mysterium doceat me Deus ipse, qui condidit, non homo qui se ipsum ignoravit."[2])

Und von der Zeugung des Sohnes: „Supra potestates, supra angelos, supra Cherubim, supra Seraphim, supra omnem sensum est."

Ähnliche Aussprüche über das Geheimnis der Menschwerdung und heiligen Dreifaltigkeit sind bei den Vätern zahllos, besonders bei Cyrill Alex. zu Ephes. 3, 8—11.[3])

---

[1]) Hom. VII.
[2]) Epist. l. II. ep. 12.
[3]) Contra Nestor. l. III.

Wenn dem so ist, kann jene Ordnung nicht aus dem natürlichen Verhältnis des Menschen zum Schöpfer hervorgehen, sonst könnte man dieselbe aus diesem Verhältnisse erkennen, und wenn auch unser verdunkeltes Erkenntnisvermögen es nicht mehr vermöchte, so könnten es doch die Engel.

Dies erklärt schön der heilige Augustin.[1]) Er stellt sich die Frage, ob die Erschaffung Evas in der schon bestehenden Schöpfung einen Grund gehabt habe, und um dies zu beantworten, stellt er folgende Theorie auf: Alle Geschöpfe haben mit ihrer Natur eine bestimmte Kraft von Gott erhalten, vermöge welcher die rationes seminales aller ihrer Wirkungen in ihnen enthalten sind. Außerdem haben dieselben auch eine Fähigkeit, dem freischaltenden und an die Naturen nicht gebundenen freien Willen Gottes zu dienen, zu Verwendungen (aliud quam eorum quasi rationes seminales habent), die nur in Gott verborgen sind. Dazu gehören die Wunder und die Gnade, durch welche die Sünder selig werden: „Deshalb nannte der Apostel das Geheimnis der Gnade verborgen, nicht in der Welt, sondern in Gott. Weshalb denn auch die Ursache von alldem, was, um diese Gnade vorzubilden, nicht durch die natürliche Tätigkeit der Dinge, sondern auf wunderbare Weise geschehen ist, in Gott verborgen war.“ Und so war die Schöpfung Evas, insofern sie Vorbild war, in der bestehenden Ordnung nicht begründet.

Es gibt also eine Ordnung der Dinge, welche wir nicht natürlicherweise erkennen können, weil sie bloß in Gott, nicht in den Dingen selbst ihren Grund haben (wie die Wunder), diese ist es aber, die wir übernatürlich nennen.

III. Die Gnade setzt uns in eine übernatürliche Gemeinschaft mit Gott. Wenn wir, wie die Heilige Schrift lehrt, für unser Heil ganz und gar nichts tun können, und von der andern Seite unsere Kräfte durch die Sünde nicht verloren gegangen sind, so muß die Gnade kein bloßes Hilfsmittel für unsere Kräfte sein, sondern muß uns etwas Positiveres geben, das uns vorgesteckte Ziel muß zu unsern Kräften außer Pro-

[1]) Genes. ad lit. l. 9. c. 17.

portion stehen. Denn wenigstens etwas müßten wir mit eigenen Kräften wirken können.

Das Verhältnis, in welches wir durch Christus zu Gott treten, ist das Verhältnis der Kindschaft, zu der wir angenommen werden.

Nun aber sind wir unserer Natur nach, wie wesentlich jedes Geschöpf, Knechte Gottes; und wenn diese Kindschaft durch Adoption uns zuteil wird, so ist sie uns nicht natürlich.

Wenn nun unsere Gegner diese Kindschaft deshalb Adoption nennen, weil unsere Sünden uns derselben unwürdig gemacht haben, so fehlen sie erstens in Angabe des Zustandes, aus dem wir erhoben werden, zweitens in Bestimmung des Zustandes, in den wir durch die Adoption versetzt werden. Denn unwahr ist es, daß der Ausgangspunkt der Adoption von der Heiligen Schrift immer in den Zustand der Sklaverei gesetzt wird; unwahr, daß der Zielpunkt der Adoption der natürliche Mensch sei. Daß der Ausgangspunkt der Adoption nicht immer der Sündenzustand ist, geht daraus hervor, daß das alte Gesetz als derselbe angegeben, oder der natürliche Mensch (ψυχικὸς) oder Fleisch und Blut (Joh. 3), welche Ausdrücke den bloß natürlichen Menschen bezeichnen. Der Zielpunkt dieser Adoption ist nicht die Vollkommenheit der menschlichen Natur, nicht Adam in seiner Unschuld, sondern Christus der Eingeborne und Erstgeborne. Wenn aber diese Kindschaft, welche uns aus Gnade zuteil wird, bloß dem Eingebornen natürlich ist, so ist sie keinem Geschöpfe natürlich und notwendig.

Und in der Tat auch zugegeben, daß wir im Naturzustande in einem gewissen Verhältnisse der Kindschaft zu dem Schöpfer stünden; dies wäre keine Kindschaft, von der man sagen könnte, daß wir aus Gott gezeugt, durch die Liebe aus ihm geboren werden, oder daß sie durch die Wiedergeburt bewerkstelligt werde, so daß dieselbe der natürlichen (nicht sündhaften) Geburt entgegengestellt werden könnte, es wäre keine Kindschaft, vermöge deren wir Abba sagen könnten, vermöge deren unsere Seligkeit und Erbteil identisch mit dem des Eingebornen ist (dabo ei sedere mecum in throno meo), vermöge deren wir seine Brüder sind, vermöge deren, wie der Eingeborne das voll-

kommene Ebenbild des Vaters ist, auch wir dem Bilde seines Sohnes gleichförmig werden, umgewandelt von Klarheit zu Klarheit, wie von des Herrn Geist;[1]) denn wenn auch der natürliche Mensch eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott hat, so könnte dieselbe doch nicht mit so starken Ausdrücken bezeichnet werden, wenigstens nicht als Anfangspunkt des sittlichen, von Gott gegebenen Lebens, sondern höchstens als Zielpunkt der durch die Gnade bewirkten sittlichen Entwicklung. Und dann unterscheiden die heiligen Väter zwischen Bild und Ähnlichkeit.

Unsern Gegnern zufolge wäre das Prinzip der übernatürlichen Entwicklung und Vervollkommnung ausschließlich der menschliche Geist.

Nun aber lehrt uns die Heilige Schrift, daß der Heilige Geist in uns wohnt, daß er mit unaussprechlichen Seufzern in uns betet, daß er in uns das Wollen und Vollbringen wirkt, daß die Kinder Gottes vom Geiste Gottes getrieben werden, daß nicht Paulus lebt, sondern Christus in ihm.

Freilich kann man daraus nicht folgern, daß wir unter dem Einflusse der Gnade aufhören, tätig zu sein; damit aber diese Ausdrücke bewahrheitet werden, reicht es nicht hin, zu sagen, der übernatürliche Zustand sei eine natürliche Entwicklung der Naturkräfte, dessen ausschließliches Prinzip die Natur wäre.

Der heilige Petrus sagt:[2]) Efficiamini divinae consortes naturae; Paulus:[3]) Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eamdem imaginem transformamur tamquam a Domini Spiritu.

Wenn also der Zielpunkt unserer Veränderung nicht die Vollkommenheit unserer Natur, sondern eine Teilnahme an Gottes Wesenheit ist, eine transformatio in das göttliche Bild, so erhebt uns dieselbe gewiß über unsere Natur.

Noch deutlicher ist die Lehre der heiligen Väter über denselben Gegenstand.

---

[1]) 2 Kor. 3, 18.
[2]) 2 Pet. 1, 4.
[3]) 2 Kor. 3, 17.

Die heiligen Väter setzen die Gnade der Heiligkeit als eine höhere und himmlische Kraft der Natur gegenüber.

Nun aber verstehen die heiligen Väter bei diesen und ähnlichen Gegensätzen unter Gnade die alle Natur übersteigende Wunderkraft.

Also wird grundlos die Natur, wenn sie der Gnade der Heiligung entgegengesetzt wird, auf die verdorbene Natur beschränkt.

Die Väter Augustin, Basilius ꝛc. unterscheiden bei der Erschaffung des Menschen wie auch der Engel die Natur und Gnade, welche Gott ihnen verliehen.[1]) Nun aber wäre gar kein Grund vorhanden, wodurch diese Unterscheidung gerechtfertigt würde, wenn die Heiligkeit der Natur notwendig wäre. Denn wenn man sagt, sie sei übernatürlich, weil sie der Mensch aus eigenen Kräften nicht erlangen kann, so gilt dies von jeder natürlichen Gabe; sagt man aber, sie sei unterschieden von der Natur, weil sie durch eigenes Wirken unter dem Einfluß der Gnade erst zu erringen sei, so könnte wenigstens in der Schöpfung selbst dieser Unterschied nicht gemacht werden; die heiligen Väter aber lehren, daß sie der erste Mensch empfangen habe.

Aus dem Gegensatz, den die heiligen Väter zwischen Gnade und Natur anstellen, ist offenbar, daß sie Gnade nicht im Sinne der Jansenisten verstehen, als wenn nämlich nur durch die Sünde jene Gaben Gnaden würden.

Obgleich, wie der heilige Augustin bemerkt, in einem gewissen Sinne die Naturgaben Gnade genannt werden können, so beschuldigt er doch die Pelagianer, daß sie diesen Ausdruck mißbrauchten. Wenn also die heiligen Väter nicht weniger von Adam als von uns sagen, daß wir durch Gnade Kinder Gottes sind, so verstehen sie unter jenen Gaben, auch insofern sie auf den unschuldigen Menschen Bezug haben, solche Geschenke, welche nicht mehr dem unschuldigen Menschen als dem Sünder natürlich sind.

Die heiligen Väter lehren, daß nicht einmal den Engeln,

[1]) ἔξωθεν τῆς οὐσίας τὸν ἁγιασμὸν ἐκ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔχοντες.

sondern bloß dem Heiligen Geiste die Gnade der Heiligkeit natürlich ist.

„Denn die heiligen und geistigen und überweltlichen Gewalten sind und heißen heilig kraft der vom Heiligen Geiste eingegossenen Gnade, so haben sie die Heiligung erlangt ... Denn nicht von Natur aus sind die himmlischen Gewalten heilig; so bestünde ja zwischen ihnen und dem Heiligen Geist kein Unterschied." [1])

Der heilige Augustin sagt:

Si qui putant non esse spiritualem in angelis sanctitatem sed aliam quamdam gratiam suae proprietate naturae, hi inferiores profecto angelos hominibus judicabunt ... superior quidem creatura angelorum, quae plus recipit gratiae spiritualis; ejusdem tamen et erga nos et illos munus auctoris est.

Wäre aber die Heiligung eine Naturgabe, so könnte sie einem Geschöpfe der Natur nach innewohnen.

Dieselbe Gnade, welche uns aufrichtete, heiligte die Engel.

Non alia gratia stantem angelum a ruina potuit custodire nisi illa, quae lapsum hominem post ruinam potuit reparare.[2])

Unigenitus, qui sursum est firmitas angelorum, ipse deorsum factus est redemtio hominum.[3])

Nun aber ist es uns nicht natürlich, erlöst zu werden. Also auch den Engeln nicht, die Gnade zu erhalten und zu bewahren; also noch viel weniger dem Menschen, dessen Natur weniger verlangen kann.

Die heiligen Väter lehren, daß „das Geschöpf" aus Gnade wird, was der Sohn seiner Natur nach ist.

„Es teilt fürwahr der Sohn das was ihm allein und eigen und der Natur nach zukommt machtherrlich uns mit."

„Demnach steige ich hinauf zu einer Würde über der Natur durch Christus; aber nicht wie er werden wir Söhne Gottes sein, sondern durch Verähnlichung mit ihm vermittelst der Gnade. Denn er ist wahrer Sohn, da er aus dem Vater ist;

---

[1]) S. Basil de Sp. S. c. 6.
[2]) S. Fulg. Ad Traj. l. II. c. 3.
[3]) S. Greg. in Ezech hom. I.

wir aber sind aus Liebe dazu gemacht worden, indem wir als Gnadenanteil empfingen das: ich sprach Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle."

Denn das hervorgebrachte und dienende Geschöpf wird berufen über seine Natur hinaus durch den bloßen Willen und aus Entschluß des Vaters.[1])

Klarer kann das Übernatürliche nicht ausgesprochen werden; der Ausgangspunkt der Erhebung ist die geschaffene Natur, der Zielpunkt aber die Kindschaft als eine freiwillige Erhebung über die Natur, nicht die Natur selbst und ihre Vollkommenheit.

Ja, der heilige Cyrillus sagt, „daß wir die Niedrigkeit unserer Natur ablegen, und mit der Gnade Gottes, wie mit einem glänzenden Kleide geschmückt, zu einer übernatürlichen Würde erhoben werden."

Mit den stärksten Ausdrücken heben die Väter unsere Teilnahme an der göttlichen Natur, ja unsere Vergöttlichung hervor, besonders mit Andeutung auf die bekannten Stellen im Psalme[2]) und beim heiligen Petrus.

Der Heilige Geist muß Gott sein, der uns der Gnade nach zu Göttern macht. So Basilius, Gregor von Naz., Athanasius. Was den göttlichen Personen *φύσει, φυσικῶς* innewohne, das werde uns geschenkt *σχέσει, σχετικῶς*.

„Die Vergöttlichung ist die Verähnlichung und Einigung mit Gott, als dem begehrenswerten Gute."[3])

Also ist erstens der Zustand, zu dem wir erhoben werden, nicht die Vollkommenheit unserer Natur, sondern etwas über unserer Natur, die Vergöttlichung, die größtmögliche Vereinigung mit der göttlichen Natur; und zwar wird dieselbe uns gegeben, nicht aber als Zielpunkt unserer eigenen sittlichen Entwicklung dargestellt. Denn wenn man auch solche Ausdrücke auf einen mit allen Tugenden gezierten Menschen vielleicht anwenden könnte, so haben sie doch gar keinen Sinn, wenn

---

[1]) Cyrill. Al. in Joa. l. I c. 1.

[2]) 81, 6.

[3]) Dionys. de Eccl. hier. c. 1. Die Entwicklung dieses echt christlichen Gedankens bildet den Gegenstand dieses ganzen Werkes des Pseudo-Areopagiten.

man sie auf denjenigen bezieht, der aller eigenen sittlichen Vervollkommnung bar ist und bloß in seinen natürlichen Zustand durch die Gnade des Heiligen Geistes zurückgekehrt wäre. Denn die menschliche Natur in ihrer Vollkommenheit hat kein göttliches Sein.

Zweitens: Von allen natürlichen Eigenschaften kann man sagen, daß sie Gott φύσει zukommen, uns aber σχέσει; also wäre kein Grund, dies einer besonderen Klasse von Gaben zuzuschreiben, und dieselben den übrigen gegenüberzusetzen.

Drittens: Oder wenn ein Grund vorhanden ist, so zeigt derselbe, daß uns mit der Vergöttlichung etwas über unsere und aller Geschöpfe Natur gegeben wird. Der Sinn nämlich kann nicht sein, daß wir sie uns nicht geben können, sondern daß sie in unserer Natur als Eigenschaften derselben keinen Grund haben können. Und in der Tat, eine jede Eigenschaft Gottes, welche außer ihm als endlich gedacht werden muß, kann Eigenschaft eines Geschöpfes sein. Wenn also die heiligen Väter lehren, nur σχέσει könne die Vergöttlichung uns zukommen, so sagen sie offenbar damit, daß sie nicht als formelle Eigenschaft einer geschaffenen Natur zukommen kann; sie sagen also, daß das göttliche Sein formell zu nehmen ist, insofern es nicht als endlich gedacht werden kann. Dies erhellt auch aus dem Ausdrucke selbst; denn die Göttlichkeit bezeichnet die Wesenheit selbst, und bestimmt demnach die Eigenschaften als die des unendlichen Seins. Es muß also die Vergöttlichung so eigentlich als möglich verstanden werden; wie sie aber in diesem Sinne dem bloß natürlichen und nur in die Vollkommenheit seiner Natur zurückversetzten Menschen, der sich noch nicht sittlich entwickelt hat, wie sie auch den Kindern, welche noch keine wirkliche Liebe haben können, zukommt, ist nicht abzusehen.

Viertens: Wenn wir so ohne die Heiligung nichts Göttliches erkennen und tun können, wie wir ohne das natürliche Sein nichts wirken können, so müssen wir uns die Heiligung nicht als ein bloßes Hilfsmittel der natürlichen Kräfte denken, sondern als Prinzip einer neuen Art von Werken.

IV. Das übernatürliche Ziel und Ende des Menschen bestimmt die Übernatürlichkeit der Gnade.

Wenn uns der Prophet Isaias[1]) und der Apostel[2]) sagen, kein Menschenherz habe es geahnt, was Gott uns bereitet hat, so ist klar damit ausgesprochen, daß die Anschauung Gottes über alle Wünsche, Vorstellungen und Bedürfnisse des Menschen ist. Denn wenn der Apostel bloß sagen wollte, der Grad der Anschauung sei uns unbekannt, so würde er daraus nicht schließen können, daß die übernatürliche Erkenntnis in diesem Leben über unsere Kräfte geht. Er kann also nur das mit dieser Ordnung gegebene Ziel des Menschen verstehen.

Der Apostel lehrt, daß die Erkenntnis dieses Lebens höchst unvollkommen ist im Vergleich zu der im jenseitigen. Nun aber ist die Erkenntnis durch den Glauben im vollen Sinne übernatürlich. Um so viel mehr also die selige Anschauung, zumal da der Glaube seiner Natur nach auf die selige Anschauung hinzielt und deren notwendige Bedingung ist.

Der Apostel sagt: Qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum videt, sed nec videre potest.[3])

Wenn also die Unsichtbarkeit Gottes als eine ihm eigene Vollkommenheit dargestellt wird, so kann von körperlichen Augen nicht die Rede sein, auch nicht von der Kenntnis durch die Geschöpfe, weil anderwärts der Apostel das Gegenteil lehrt,[4]) sondern von der Anschauung. Damit aber unser Geist etwas erkenne, muß 1^0 der Gegenstand ihm gegenwärtig sein; 2^0 muß derselbe intelligibel sein; 3^0 muß er im Bereiche der vom Verstande erkennbaren Gegenstände sich finden.

Wenn wir also Gott nicht sehen können, so kann dies nicht daher kommen, daß er uns nicht nahe wäre, auch nicht daher, daß er nicht intelligibel wäre, wohnt er ja doch im Lichte, und ist er ja die Wahrheit selbst und unendlich immateriell, sondern daher, daß unsere Erkenntniskraft zu schwach ist, um die Unendlichkeit zu erfassen; weil aber dies für jeden endlichen Geist gilt, so kann kein Geschöpf mit seinen Kräften Gott schauen.

---

[1]) 1 Kor. 2, 9.
[2]) 64, 4.
[3]) 1 Tim. 6, 15.
[4]) Röm. 1.

Wäre also die Anschauung Gottes dem Menschen (wenigstens dem unversehrten) möglich, so müßte er mit eigenen Kräften Gott anschauen können; denn die natürliche Seligkeit verlangt nicht mehr, als daß alle Kräfte des Menschen vollkommen tätig sind.

Dieselbe Beweisführung kann angestellt werden über die Definition des Konzils von Vienne gegen die Beguarden: „Anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum.“ Im Sinne der katholischen Schulen aber muß das lumen gloriae als etwas ganz Übernatürliches in obigem Sinne genommen werden.

Alles, was Jansenius so weitläufig vom Bedürfnisse des Herzens nach vollkommener Glückseligkeit vorbringt und von der Beschaffenheit des menschlichen Geistes, der nur in dem intellektuellen Besitze des höchsten Gutes ruhen könne, beweist nichts anderes, als daß es des Menschen natürliche Bestimmung ist, durch die Erkenntnis und Liebe Gottes vollkommen und glücklich zu sein, keineswegs aber Gott zu schauen. Es ist zuzugestehen, daß seine natürliche Seligkeit eine Erkenntnis Gottes verlangt, wie sie die völlig ausgebildete und in ihrer Tätigkeit nicht mehr gestörte Vernunft aus den Werken Gottes schöpfen kann, nicht aber eine solche, welche mit eigenen Kräften nicht nur nicht erreicht, sondern auch gar nicht ohne das lumen gloriae ausgeführt werden kann, wie die Theologen einstimmig lehren. Und wenn sie auch in den Beweisen auseinandergehen, in der Sache stimmen sie überein, daß mit geschaffenem Verstande die Wesenheit Gottes, ich will nicht sagen erreicht, sondern auch nicht gesehen werden kann.

Denn wenn Bellarmin sagt, die Anschauung Gottes sei des Menschen natürlicher Zweck der Neigung nach, nicht aber der Erreichung nach, so erklärt er sich selbst: er ist ja dazu berufen. Daraus folgt aber nicht, daß der Mensch nicht für ein minder hohes Ziel berufen werden konnte; die Anschauung Gottes ist nicht sein finis proportionatus.

Der heilige Thomas und mit ihm andere, welche die Anschauung Gottes natürlich nennen, nehmen natürlich im Sinne von empfänglich.

Denn 1° von den Kindern, die ohne Taufe sterben, lehrt

er, daß sie Gott nicht schauen, aber deshalb nicht unglücklich sind, weil sie keine Proportion für das ewige Leben haben, und demnach vernünftigerweise es nicht verlangen können.

2° Die Gegner, welche er bekämpft, bestritten die Möglichkeit der Anschauung Gottes. Es zeigt also der heilige Thomas, daß sie gewissermaßen natürlich sei, indem der Mensch durch sie die möglichste Vollkommenheit erlangt. Und weil durch die jetzige Ordnung das unbestimmte Verlangen der Natur nach Seligkeit in Gott auf die Anschauung Gottes bestimmt ist, so würde der Mensch im Falle der Nichterfüllung unglücklich sein, weil sein natürliches Verlangen vereitelt wäre. Es strebt nämlich natürlicherweise der Mensch nach der größten ihm möglich gemachten Seligkeit.

Der Urzustand des Menschen war der übernatürliche Gnadenstand.

Der erste Mensch besaß diesen übernatürlichen Gnadenstand, daneben aber auch dona praeternaturalia: eine sehr hohe Erkenntnis, das donum integritatis oder die Freiheit von der Begierlichkeit, die Freiheit von physischen Leiden und die leibliche Unsterblichkeit.

Die Genesis berichtet gerade über diese sekundäre übernatürliche Ausstattung deutlicher als über den schlechthin übernatürlichen Zustand des ersten Menschen. Sie setzt denselben mehr voraus, als daß sie über ihn ausdrücklich uns belehrte. Das ist auch leicht begreiflich. Die heilige Urkunde stellt sich auf den gegebenen historischen Standpunkt der Menschheit, für die es keine rein natürliche Ordnung gibt, sondern nur den Stand der Kindschaft Gottes. Diese besondere Kindschaft tritt aber gerade in der Schilderung des paradiesischen Zustandes auf das entschiedenste und anschaulichste zutage. Diese Kindschaft besteht in einer ganz besonderen Liebe unseres Vaters zu seinem Kinde, in einem besonders vertrauten Umgang zwischen Vater und Kind. Dieser Zug vertraulicher Liebe tritt aber ganz auffallend in dem Verkehre Gottes mit dem Menschen im Paradiese hervor. Ein Vater kann nicht trauter mit seinem viel-

geliebten Kinde sich unterhalten, wie Gott mit Adam tat. Das ist nicht das Verhältnis des Herrn zum Knechte, wie es die rein natürliche Kindschaft des Geschöpfes darstellt, sondern das Verhältnis des Freundes zum Freunde, des zärtlichen Vaters zum inniggeliebten Sohne. Darin besteht aber gerade der übernatürliche Gnadenstand.

Im Alten Testament wird zwar besonders das Untertänigkeitsverhältnis des Menschen, das des Knechtes zu seinem Herrn hervorgehoben: es war aber auch dieses kein rein natürliches, bloß durch die Schöpfung begründetes Verhältnis; denn mit der Verheißung des Erlösers wurde der Mensch wieder in die übernatürliche Ordnung zurückversetzt. Allerdings die Versicherungen Jehovas von seiner väterlichen, mütterlichen Liebe zu Israel, von der Liebe des Bräutigams zu seiner Braut traten im Alten Testament nur vereinzelt auf. Wenn nun hierin doch deutlich die übernatürliche Kindschaft und Freundschaft sich ausspricht, dann muß das Verhältnis Gottes zum paradiesischen Menschen in unvergleichlich höherem Grade als solches angesehen werden.

Der Gnadenstand setzt den Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott, das in gegenwärtiger Ordnung nur als übernatürliches Geltung hat. Die Gnade macht also den Menschen gerecht, der Gnadenstand ist Gerechtigkeit. Darum kennt die Heilige Schrift keine andere Gerechtigkeit als die übernatürliche. Nun erklärt aber der Prediger ausdrücklich, daß Gott den Menschen recht, jäschär, geschaffen habe.[1]) Das ist also dasselbe wie übernatürlich gerecht, heilig. Von dem Rechten, jäschär, wird in der Schrift alles ausgesagt, was von den Gerechten, Heiligen; Gott selbst wird recht genannt; die Rechten und Gerechten werden im synonymen Parallelismus einander gleichgestellt. Laetamini et exultate justi, et gloriamini omnes recti corde.[2]) Verumtamen justi confitebuntur nomini tuo: et habitabunt recti cum vultu tuo.[3])

Im Neuen Testament tritt die besondere Kindschaft Gottes

[1]) Ekkle. 7, 30.
[2]) Ps. 31, 11.
[3]) 139, 14.

und innige Freundschaft zwischen Gott und den Seinigen viel deutlicher hervor; der Neue Bund wird gerade als Bund der Kindschaft gegenüber dem der Knechtschaft im Alten Bund von Paulus charakterisiert.

Nun aber ist durch Christus im Neuen Bund wieder hergestellt worden, was Adam für sich und für uns verlor. Christus ist ja der zweite Adam, der uns nach Paulus mehr Gnade und Heil gebracht, als Adam Verlust und Verdammnis, er ist Reparator. Also muß Adam die Gnade der Kindschaft besessen haben. Denn die andern Gaben, die dona praeternaturalia hat er uns nicht wieder hergestellt.

Darum ermahnt uns Paulus, wir sollen uns erneuern, das Ebenbild Gottes, das wir im Anfange erhalten, wieder in uns darstellen.

Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis.[1]) Exspoliantes vos veterem hominem cum actibus suis et induentes novum eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum.[2])

Diese Gottebenbildlichkeit wird, wie wir früher sahen,[3]) von dem Schöpfungsberichte selbst als eine so vollkommene bezeichnet, daß man darunter keine rein natürliche verstehen kann.

Adam war frei von der Begierlichkeit.

Mit der übernatürlichen Gerechtigkeit hängt eng zusammen das donum integritatis, das vorzüglichste unter den dona praeternaturalia. Alle übrigen sind mehr physischer Natur, die Freiheit von Begierlichkeit ist aber ein moralischer Vorzug, direkt von der Gnade beeinflußt, und zugleich das sicherste Schutzmittel zur Erhaltung und Förderung des Gnadenstandes.

Dieser enge Zusammenhang zeigt sich auch an der angeführten Stelle des Predigers. Er sagt: Solum hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se immiscuerit infinitis quaestionibus. Die Rechtheit ist nach biblischem Sprach-

[1]) Ephes. 4, 23. 24.
[2]) Kolossi. 9, 9. 10.
[3]) S. 202.

gebrauche die übernatürliche Gerechtigkeit und Heiligkeit der begnadigten Seele. Aber der heilige Schriftsteller begründet mit derselben die Abwesenheit der Begierlichkeit im ersten Menschen, die Selbstverschuldung derselben. Denn die Begierlichkeit darf nicht lediglich von der Sinnlichkeit, von sinnlichen Leidenschaften verstanden werden; auch Stolz, Weltsinn, Habsucht gehören dazu: alle heftigen, auch geistigen Triebe, welche den Menschen zur Sünde reizen, welche durch ihr Ungestüm, Heftigkeit, dadurch, daß sie der Vernunft und dem Willen zuvorkommen, die Vernunft verdunkeln und den Willen mit sich zur Sünde fortreißen.

Zu dieser „geistigen" Begierlichkeit gehört die vom Prediger getadelte Sucht, sich in allerhand unnütze Fragen und Sorgen zu verwickeln. Die rectitudo des ersten von Gott geschaffenen Menschen schloß dieselbe aus.[1])

Am auffallendsten zeigt sich die Begierlichkeit des Menschen im heftigen Geschlechtstrieb: und gerade diese stärkste

---

[1]) Wir sprechen damit dem ersten nicht alle Regungen der Sinnlichkeit ab, sondern nur solche, die entweder mit jenem glückseligen Zustande unvereinbar waren oder eine moralische Makel an sich tragen. — Passiones animae sunt in appetitu sensuali, cujus objectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animae quaedam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium, quaedam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum (de civ. Dei l. XIV, c. 8), omnes illae passiones, quae respiciunt malum, in Adamo non erant, ut timor et dolor et hujusmodi. Similiter nec illae passiones quae respiciunt bonum non habitum et tunc habendum, ut cupiditas aestuans. Illae vero passiones, quae possunt esse boni praesentis, ut gaudium et amor, vel quae sunt futuri boni in suo tempore habendi ut desiderium et spes non affligens, fuerunt in statu innocentiae; aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi. Unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes judicium rationis et impedientes, quandoque vero ex judicio rationis consequentes, prout appetitus sensualis aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passiones animae nisi ex rationis judicio consequentes. S. Thom. 1. p. q 95. a. 2.

Begierlichkeit war bei unsern Stammeltern gedämpft. „Es waren beide nackt, Adam und sein Weib, und sie schämten sich nicht.“[1]) Dagegen nach der Sünde: „Und ihre Augen wurden geöffnet, und als sie merkten, daß sie nackt waren, flochten sie Feigenblätter und machten sich Schürzen.“

Warum schämten sie sich nicht? Warum waren sie von dem unwiderstehlichen Gefühle, das jedem normalen Menschen eigen ist, frei? Ein dreifacher Grund ließe sich denken. Erstens tierische Roheit, wie wir sie bei einigen tiefststehenden Wilden finden, welche keine Kleidung kennen. Zweitens: kindliche Einfalt, welche die Regungen des Geschlechtes noch nicht kennt. Drittens: reinste Unschuld von Wesen, welche keinen Grund zur Scham haben, in denen nichts der Scham Würdiges sich findet. Die beiden ersten Gründe sind ausgeschlossen. Die tierische Roheit ist bei unmittelbar von Gott ins Dasein gesetzten geliebten Kindern undenkbar.

Aber sie waren wohl noch so unerfahren in geschlechtlichen Dingen, wie Kinder, die noch keine Scham zeigen? Unsere Stammeltern besaßen sogar, wie wir sehen werden, ein außerordentlich hohes Wissen.

Den Mangel an Schamgefühl vom Zustande der Kindheit zu erklären, ist ungereimt; derjenige, welcher zum Lehrer des Menschengeschlechtes bestellt war, der dem Leibe nach ausgebildet war, der unmittelbar aus Gottes Hand hervorging, der allen Tieren den ihnen zukommenden Namen gab, konnte der Erkenntnis nach kein Kind sein. Und wenn der heilige Irenäus lehrt, die ersten Menschen seien Kinder gewesen, so erklärt er dies. „Nur dem Ungeschaffenen ist es eigen, ewig vollendet zu sein; dem Geschaffenen ist das Werden und Zunehmen natürlich; alles Geschaffene ist neu (νεώτερον) und darum νήπιον; darum hat sich Gott nicht vollkommen dem ersten Menschen mitgeteilt, weil er dessen noch nicht fähig, weil er ein Kind war ... Auch will er uns zu Göttern machen, aber erst macht er uns zu Menschen.“[2]) Auch wir geben zu, daß

---

[1]) Genes. 2, 25.

[2]) Adv. haer. l. IV. c. 38.

Adam sich noch vervollkommnen mußte; Gott gab ihm nicht die Vollendung der Seligen. Auf ähnliche Weise sind Theophilus und Chrysostomus zu verstehen; Chrysostomus tadelt diejenigen, welche lehrten, Adam sei erst durch die Sünde verständig geworden.

Kinder können sie genannt werden 1^0 wegen der Unschuld, 2^0 wegen der Neuheit der Schöpfung.

Wäre der Mangel an Schamgefühl die den unmündigen Kindern eigene Naivität gewesen, so brauchte dieselbe nicht von der Schrift eigens erwähnt zu werden. Die heilige Urkunde führt es aber als etwas Auffallendes an und hebt hervor, daß Adam und Eva Gatten waren, Adam et uxor ejus, und sich doch nicht ihrer Nacktheit schämten; bei Kindern könnte auch gar nicht von einer Gemahlin (uxor ejus) die Rede sein.

Ganz unwiderleglich ist aber der Zusammenhang des Mangels an Schamgefühl mit dem Stande der Unschuld, da es ganz plötzlich mit der Sünde auftrat, nicht durch bessere Einsicht mit zunehmenden Jahren sich entwickelte.

Es bleibt also nur, daß sich an ihnen nichts fand, dessen sie sich hätten zu schämen brauchen. Die geschlechtliche Organisation und deren Funktion stand so vollkommen im Dienste des Geistes, daß jene schimpfliche Rebellion des Fleisches gegen die Vernunft und die Verdunklung und Knechtung derselben durch das Fleisch, deren wir uns schämen müssen, nicht möglich war.

Dagegen ließe sich aber einwenden, daß das Schamgefühl eigentlich ein natürliches, von Gott selbst in die Natur gelegtes, instinktmäßiges Gefühl ist, das auf Erkenntnis von Schimpflichkeit nicht beruht. Dasselbe ist jedenfalls viel stärker, als es der allerdings weniger ästhetischen Morphologie und Funktion der Geschlechtlichkeit entspricht. Es findet sich auch schon da, wo die unvernünftigen Regungen der Sinnlichkeit noch nicht ihre Gewalt entfaltet haben; jedenfalls denkt das Schamgefühl nicht an solche unvernünftige Äußerungen des Geschlechtstriebes. Das Gefühl kann also nur in einer Natureinrichtung seine Erklärung finden, durch welche der Schöpfer bestimmte Zwecke erreichen wollte; dieselben liegen auch klar

zutage. Die Scham ist die Hüterin der Sittlichkeit. Der Geschlechtstrieb sollte zwar so stark angelegt sein, daß die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes auf alle Fälle gegen alle Willkür der Menschen gesichert wäre. In dieser Heftigkeit treibt er aber zu einem regellosen Geschlechtsverkehr. Das Schamgefühl dämmt den Trieb ein, beschränkt ihn auf die monogamische Ehe, in welcher wie der Begierde so auch dem Schamgefühl und der Sittlichkeit Rechnung getragen ist. Die Scham unterstützt nach anderer Richtung wieder den Trieb. Denn das Geheimgehaltene zieht mächtiger an als das offene, allen Zugängliche.[1])

Alles dieses stößt unsere Beweisführung für die Freiheit von Begierlichkeit beim ersten Menschen nicht um, sondern ist nur geeignet, dieselbe zu bestätigen oder doch zu ergänzen.

In dem Zustande der übernatürlichen Begnadigung war die Funktion des Schamgefühls überflüssig und darum außer Tätigkeit; die Sittlichkeit bedurfte des Schutzes durch jenes instinktive Gefühl nicht. Die Vernunft und der Wille waren so gekräftigt, die sinnliche Begierde selbst so gemäßigt, die Harmonie zwischen Fleisch und Geist so durchgreifend, daß eine ungeordnete Rebellion, deren man sich zu schämen hat, nicht aufkommen konnte; dem vernünftigen, freien Willen unterlagen alle Regungen der Sinnlichkeit; nach dem heiligen Augustinus war selbst die geschlechtliche Organisation, wie die übrigen Glieder, vollständig dem Willen unterworfen. Nach dem Verlust der Gnade trat die Begierlichkeit mit ihrer natürlichen Stärke auf und damit die Scham; dieselbe wurde nicht da erst gegeben, sondern trat nur in Funktion, sie ist naturgemäß mit der geschlechtlichen Organisation gegeben, ebenso wie der heftige Geschlechtstrieb, der nach dem Falle in seiner ganzen Stärke auftrat.

Der erste Mensch besaß ein hohes Wissen.

I. Mit dem donum integritatis hängt wieder ein außergewöhnliches Wissen, eine hohe geistige Ausbildung der

[1]) Vgl. Der Mensch. Sein Ursprung u. seine Entwicklung. 2. Aufl. S. 417 ff.

ersten Menschen zusammen. Denn die beste Disposition für die geistige Entwicklung überhaupt und speziell für die übersinnliche Erkenntnis ist die Harmonie des Seelenlebens, der innere Friede, die Beschwichtigung leidenschaftlicher Triebe. Die Leidenschaften sind dem höheren Geistesleben schon dadurch feindselig, daß sie die Gedanken, Bestrebungen, Interessen vom Übersinnlichen ablenken, den Menschen in die Sinnlichkeit herabziehen. Sodann verdunkeln sie direkt die Vernunft: sie verhindern ruhige Überlegung und verleiten zu verkehrten Urteilen: was gefällt, wird für wahr gehalten.

Der heilige Aloysius vergleicht das geistige Leben mit einem See; ist derselbe ruhig, so spiegeln sich die Gegenstände getreu in ihm ab, ist er vom Sturm gepeitscht, so verzerrt das Wogenchaos die Gegenstände bis zur Unkenntlichkeit.

Dabei müssen wir freilich voraussetzen, daß die Stammeltern geistige Kräfte besaßen und zwar in vollkommenster Weise; die Ungläubigen stellen aber gerade den Urmenschen als Halbmenschen und Halbaffen dar; für sie ist unser Beweis also nicht zwingend. Indes haben wir auf die Haltlosigkeit und Ungereimtheit dieser Annahme bereits oben hingewiesen und besonders die Sprache betont als sicherstes Kriterium geistiger Fähigkeit.

Die Sprache auch der rohesten Völker stellt das sinnreichste Kunstwerk dar, das zu schaffen nur eine hohe Intelligenz befähigt ist. Und hierin stimmt die vergleichende Sprachwissenschaft mit der heiligen Urkunde vollkommen überein. Diese läßt den Stammvater den Tieren ihre Namen geben; in außerordentlich kindlichen Ausdrücken spricht sie damit einen eminent wissenschaftlichen Gedanken aus. Sie läßt Gott dem Adam die Tiere vorführen, damit er ihnen ihre Namen gebe. Das Vorführen ist natürlich so zu verstehen, daß nach Gottes Willen dem Adam die Tiere nach und nach zu Gesicht kamen, damit er ihnen ihre Namen, d. h. die ihnen zukommende Benennung gäbe. Was da von den Tieren gesagt ist, muß selbstverständlich auch von den Pflanzen und den übrigen Gegenständen der bekannten Umgebung des Menschen gesagt werden. Das heißt dann wissenschaftlich ausgedrückt: Unter Gottes Einfluß hat

der erste Mensch sich die Sprache gebildet. Wenn aber schon die Sprache an und für sich und noch mehr der Gebrauch einer Sprache als das unterscheidende Merkmal des vernünftigen Menschen vor dem stummen, unvernünftigen Tiere angesehen wird, dann ist die Erfindung der Sprache das Werk höchster Intelligenz.

Die darwinistische, überhaupt jede evolutionistische Erklärung der Sprache wird positiv widerlegt durch die vergleichende Sprachwissenschaft: dieselbe hat zunächst bei den zwei großen und bekanntesten Sprachstämmen, dem Indogermanischen mit Sanskrit, Persisch, Griechisch, Lateinisch, Germanisch, Slavisch, Keltisch, und dem Semitischen mit Assyrisch, Arabisch, Hebräisch, Chaldäisch, Äthiopisch, Phönizisch festgestellt, daß die Wörter keine rein willkürlichen Zeichen für unsere Gedanken sind, sondern ursprünglich alle eine Bedeutung haben, die mit dem Abschleifen der Wörter nicht mehr immer leicht erkennbar ist.

Das Hauptergebnis der vergleichenden Sprachforschung, wie es M. Müller, wohl der bedeutendste Sanskritforscher, betont, ist die Tatsache, daß sich alle Worte auf eine beschränkte Anzahl (einige Hundert) von prädikativen Wurzeln und auf eine sehr beschränkte Zahl (ca. ein halbes Dutzend) Pränominalstämme zurückführen lassen. Die prädikativen Wurzeln benennen die Gegenstände nach Tätigkeiten oder Eigenschaften derselben. Luna (luc-na), der Leuchtende, Mond (mensis μήν), der Messende; von derselben Wurzel man kommt auch Mensch, Mann (Sanskr. manu), der Denkende; Hebr. hamor (Esel), Arab. ašqar (Fuchs), der Rote; Arab. laban (Milch), Hebr. lebânâ (Mond), lebênâ (Ziegel), das Weiße; equus, ἵππος (ἴκελος) Sanskr. açva, das Schnelle (ὠκύς, acer) usw. Wer einen Gegenstand nach seinen Eigenschaften benennt, der unterscheidet Gegenstand und Eigenschaft, der abstrahiert die Eigenschaft von ihrem Subjekte, der faßt die Eigenschaft durch einen allgemeinen Begriff auf. Wer aber unterscheidet, wer abstrahiert, allgemeine Begriffe bildet, der muß bereits rationalis, nicht erst rationabilis sein, wie Müller meint.

Die Pronominalstämme unterscheiden zum mindesten drei Personen, im Indogerm. ma für ich, sa für du, ta für er.

Wer solche Pronomina gebraucht, unterscheidet also von seinem Ich fremde Personen und Gegenstände, er unterscheidet auch die Dinge und Personen unter sich. Dies setzt aber Selbstbewußtsein, Vernunfttätigkeit voraus.

Es lehrt also das interessanteste Resultat der Sprachforschung, daß die ersten Worte, welche der Mensch gebrauchte, Zeichen für Vernunftbegriffe waren. So wird M. Müller, der die Vernunft erst durch die Sprache entstehen läßt, von seiner eigenen Wissenschaft und gerade von dem Punkte derselben, den er selbst in ein so helles Licht gestellt hat, in betreff des evolutionistischen Ursprungs der Sprache widerlegt.

A. Gießwein hat in seinem ausgezeichneten, von vieler Sachkenntnis zeugenden Werke[1]) unsere Frage über den Ursprung der Sprache eigens behandelt und kommt zu dem Ergebnisse:

„Wer hat den Menschen die wunderbare Kraft verliehen, welche in diese leblosen Laute den Lebensodem haucht?" „Er muß dankerfüllten Herzens seinen Blick zum Allmächtigen emporrichten, der den Menschen nach seinem Ebenbilde und Gleichnisse schuf und ihn über alle Geschöpfe der Erde erhob."

Spezieller kommt er zu folgenden Ergebnissen:

1. „Wir dürfen die Sprache nicht als das Werk göttlicher Offenbarung betrachten, weil es keinen Grund gibt, auch nur die relative Notwendigkeit einer solchen Offenbarung anzunehmen."

2. „Die Sprache kann nicht das Werk eines anthropoiden Affen oder pithekoiden Menschen, nicht einmal eines noch vernunftlosen, bloß vernunftfähigen Wesens gewesen sein, weil die Sprache das Denken schon voraussetzt. Ja, wir können sogar hinzufügen, daß jenes wunderbare Gefüge, das uns in ungeahnter Mannigfaltigkeit im verschiedenartigen Bau der Sprachen, und zwar auch in den Sprachen ganz unkultivierter, in tiefste Barbarei verfallener Völker entgegentritt, darauf hinweisen, daß Anfang und Ausbildung der Sprache mindestens

[1]) Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie. Freiburg, Herder 1892.

durch ein geistig entwickeltes und begabtes Geschlecht bewerkstelligt wurde . . .

3. „Sowohl die nativistischen als die empiristischen Theorien über den Ursprung der Sprache geben an und für sich keine Lösung der Sprachbildung selbst; sie vermögen nicht mehr als mit einem verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit einen mehr oder weniger beachtenswerten Teil des Rohmaterials der Sprache zu bestimmen . . .

4. „Vom Standpunkte der Sprachwissenschaft und Psychologie gibt nur jene Theorie eine befriedigende Lösung, welche annimmt, die auf dem Denkvermögen und Artikulationsvermögen beruhende Redefähigkeit liege in der Natur des Menschen; sie müsse ihm vom Schöpfer verliehen worden sein, weil sie sich nicht als natürliche Weiterentwicklung des tierischen Organismus auffassen läßt, die Sprache selbst aber habe sich beim Menschen unter Einwirkung der äußeren Eindrücke von selbst herangebildet und zwar nicht instinktmäßig mit einer Naturnotwendigkeit, sondern in voller Freiheit. Der Mensch als vernünftiges, freies Wesen konnte nämlich, so müssen wir annehmen, unter den ihm sich darbietenden Begriffszeichen dasjenige wählen, welches ihm am zweckmäßigsten zu sein schien; er wird wohl hier so verfahren sein, wie es bei der Bilderschrift oder bei der Gebärdensprache der Taubstummen geschieht, in welchen beiden solche sichtbare Begriffszeichen gewählt werden, welche durch eine mehr oder weniger in die Augen fallende Ähnlichkeit oder sonstigen Zusammenhang mit dem Begriffe in dem Angeredeten denselben Gedanken wachrufen, den der Zeichnende oder Deutende kundzugeben wünscht mit dem Unterschiede, daß man bei der Sprachbildung Lautzeichen gewählt hat. Die Sprache ist also in ihrem Ursprunge geradeso wie in ihrem ferneren Wachstum nicht ein Werk der blinden Naturnotwendigkeit, noch der reinen Willkür, sondern die freie und selbstbewußte, durch Lautzeichen verwirklichte Kundgebung des Gedankens."

Es sind ja allerdings meist sinnliche, augenfällige Eigenschaften der Dinge, nach welchen sie der Urmensch benennt, sie gehen nicht auf das innere Wesen derselben, wie es im Laufe der

Zeiten allmählich von der Wissenschaft erkannt worden ist, freilich selbst von ihr meist sehr unvollkommen. Aber wir wollen aus diesen Benennungen zunächst auch nicht ein ausgezeichnetes Wissen des Menschen in diesen natürlichen Dingen dartun, sondern nur den tierischen Zustand des Urmenschen damit zurückweisen. Der Urmensch hat die Dinge nach allgemeinen Merkmalen benannt, hat also Universalbegriffe gehabt, die dem Tiere abgehen. Ein höheres Wissen beweist die Entwicklung der Sprache in ihrer Formenlehre und Syntax, wie wir oben sahen.[1])

II. Aber ein ganz ausgezeichnetes Wissen lehrt uns außer der Offenbarung eine philosophische Würdigung des ersten von Gott selbst ins Dasein gesetzten Menschen.

Er war vom Schöpfer selbst ins Dasein gesetzt; die unmittelbaren Werke Gottes können aber keine Mängel aufweisen; wie also der erste Mensch dem Leibe nach nicht krüppelhaft, nicht so unentwickelt sein konnte, daß er nicht ein menschliches Dasein zu fristen vermochte, so konnte er auch dem Geiste nach nicht so unentwickelt sein, daß er nicht ein geistiges, sittliches Leben zu führen imstande war. Der gütige und weise Schöpfer, der ihm ein höheres Ziel vorsteckte, mußte ihm einen so ausgebildeten Geist mit ins Leben geben, daß er seine sittlichen und religiösen Pflichten erkennen konnte. Nach gegenwärtigem natürlichen Verlaufe erhält der Mensch durch die Eltern Erziehung und Unterricht, die notwendige leibliche und geistige Ausbildung; für Adam mußte Gott selbst die Erziehung und den Unterricht übernehmen. Ein solcher Lehrer erzieht aber vorzügliche Schüler.

Adam war zugleich das Haupt, der Vater des ganzen Geschlechtes und somit auch dessen gottbestellter Lehrer. Ein solcher Lehrer muß aber alle späteren Nachkommen, welche Unterricht zu erteilen haben, weit übertreffen.[2])

---

[1]) Ausführlich handeln wir über den Ursprung der Sprache in der Schrift „Der Mensch". 2. Aufl. S. 361 ff.

[2]) Naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam; quia ea quae sunt in potentia non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, ut non solum in seipsis essent, sed etiam ut essent

Selbstverständlich bezog sich diese göttliche Belehrung vor allem auf das unum necessarium: seine religiöse Erkenntnis mußte besonders tief und ausgebreitet sein, und da er in der übernatürlichen Ordnung ein übernatürliches Ziel zu erstreben hatte, mußte er über dieses Ziel und die Mittel zur Erreichung desselben unterrichtet sein.[1])

Das bezeugt nun auch positiv die Heilige Schrift: „Gott schuf den Menschen aus der Erde (und machte ihn nach seinem Bilde) . . . Er gab ihnen Einsicht, Sprache und Augen und Ohren und ein Herz, um nachzudenken, und er erfüllte sie mit weiser Lehre. Er erschuf in ihnen die Wissenschaft des Geistes, mit Verständnis erfüllte er ihr Herz und zeigte ihnen das Gute und das Böse. Er richtete sein Auge über ihre Herzen, ließ sie schauen die Herrlichkeit seiner Werke, auf daß sie seinen

---

aliorum principia, ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possunt esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scl. homines naturaliter cognoscere possunt.

[1]) Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed cognitio etiam eorum, quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem, sicut nobis ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia et quaedam singularia, puta quot lapilli jaceant in flumine et alia hujusmodi. S. Thom. 1. p. q. 94. a. 3.

heiligen Namen priesen, seine Wundertaten rühmten und verkündeten die Herrlichkeit seiner Werke" . . .[1])

Ob auch in rein natürlichen Dingen diese Erkenntnis so außerordentlich war, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, jedenfalls nicht bestimmen, wie weit dieselbe reichte. Daß eine Entwicklung der Menschheit in kultureller Beziehung stattgefunden hat, ist ganz gewiß: schon die drei großen aufeinanderfolgenden Zeitalter der Stein-, Bronze- und Eisenzeit reichen hin, um den Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen darzutun, und die Heilige Schrift selbst bezeugt den Fortschritt, wenn sie über die Erfinder der Metallarbeiten, der Musikinstrumente berichtet.

Die Scholastiker waren geneigt, dem ersten Menschen ein unbegrenztes Wissen auch in natürlichen Dingen zuzuerkennen; eine Erkenntnis von allem, was sich aus den höchsten Vernunftprinzipien ableiten läßt, wie Thomas sagt: also alle philosophische Erkenntnis. Das braucht nun aber doch nicht so verstanden zu werden, daß er auf einmal alle Folgerungen gezogen hätte. Gewiß bedurfte es auch für den ersten Menschen der Zeit, um ein vollständiges System des Wissens aufzubauen. Aber sicher wäre er, wenn der Sündenfall nicht die geistige Entwicklung unterbrochen hätte, zur tiefsten und ausgebreitetsten Wissenschaft gelangt, wie sie nach ihm kein Philosoph je besessen hat.

Auch neue Erfahrungen würden seine Kenntnisse erweitert haben; denn daß er von allem, was ihm begegnen, was er noch beobachten konnte, schon eingegossene Ideen gehabt, wie Thomas annimmt, ist doch nicht anzunehmen; Gott wirkt keine unnötigen Wunder, er läßt die Geschöpfe, soviel als sie vermögen, zur Realisierung seiner Zwecke mitwirken, er läßt sie sich nach Kräften selbst entwickeln. Darum wird er ihm wohl sehr vollkommene Intelligenz, schärfste Sinne, die zur wirksamsten Tätigkeit unmittelbar befähigt waren, nicht aber schon die aktuellen Kenntnisse selbst verliehen haben.

Wir können über die Art der göttlichen Mitteilungen,

---

[1]) Ekkli. 17, 1—8.

über die Ausdehnung derselben nur mehr oder weniger wahrscheinliche Meinungen haben; als solche stellen sich auch die Anschauungen des heiligen Thomas heraus, wenn er in seinen späteren Schriften früher übertriebene Ansichten modifiziert; wenn er früher behauptet hatte, er habe auch die Zukunft, die Gedanken der Menschen usw. erkannt,[1]) was er in der Summa theologica zurücknimmt.

Der heilige Lehrer geht so weit, daß er den ersten Menschen die Möglichkeit, zu irren, abspricht,[2]) wobei er sich allerdings auch auf den heiligen Augustin berufen kann, der erklärt: Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed poena damnati.[3])

Die naheliegende Schwierigkeit, daß ohne Täuschung, Irrtum die Sünde nicht möglich gewesen wäre, löst er mit dem heiligen Augustin: Mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriae potestatis et quaedam de se superba praesumtio.[4])

---

[1]) De verit. q. 18. c. 4.

[2]) Ut Augustinus dicit (de civ. Dei l. XIV. c. 10): „In illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum malum omnino esse poterat.“ Manifestum est autem quod sicut verum est bonum intellectus, ita est falsum malum ejus. Unde non poterat esse quod innocentia manente intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat, ita in intellectu esse poterat carentia alicujus notitiae, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, scl. quod quamdiu anima maneret subdita Deo, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis, quod intellectus circa proprium objectum semper verus est, unde ex seipso numquam decipitur. Sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel hujusmodi. Unde videmus quod quando naturale judicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est, quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum. 1. p. q. 95. a. 4.

[3]) De lib. arb. III, 18.

[4]) De Genes. ad lit. XI, 30.

Dagegen ließe sich aber wieder einwenden, daß der innere Stolz nicht möglich war ohne das irrige Urteil, daß dies ein Gut sei, sogar größer als Gott sich unterwerfen.

Doch läßt sich die Ansicht des heiligen Thomas, richtig verstanden, wohl rechtfertigen. Jenes Urteil, welches den Genuß und die Selbstüberhebung für ein höheres Gut erachtete, war selbst frei gewollt; jedenfalls sah Eva und Adam dabei klar ein, daß dies in Wahrheit nicht so sein könne. Ein festes Überzeugtsein, ein eigentlicher Irrtum, acquiescere alicui falso quasi vero, war dies nicht. Auch für unsern Verstand ist kein Irrtum notwendig, wenigstens nicht physisch notwendig, denn nur die Evidenz nötigt zum Fürwahrhalten. Was aber evident ist, kann kein Irrtum sein. Aber unser Verstand ist so verdunkelt, daß wir manchmal etwas für evident halten, was es nicht ist. Es ist uns moralisch unmöglich, alle Fehler im Schließen und Denken zu durchschauen; eine solche moralische Notwendigkeit zu irren bestand für Adam nicht; wenn er wollte, konnte er jeden Irrtum vermeiden, er brauchte sich nicht täuschen zu lassen.

Der heilige Thomas schreibt weiter dem ersten Menschen eine so durchdringende Erkenntnis zu, daß er ihm die Möglichkeit einer läßlichen Sünde abspricht und behauptet, er habe nur schwer sündigen können. Ein stringenter Beweis dafür läßt sich nicht erbringen. Die tatsächliche erste Sünde hat sich doch wohl nicht momentan vollzogen; der eigentlichen freiwilligen Einwilligung ist wohl wie auch bei uns ein noch nicht ganz entschieden freiwilliges, sündhaftes Wohlgefallen vorausgegangen. Auch der scharfsinnigste Verstand entwickelt nicht immer sogleich seine volle Energie.

Der erste Mensch war Leiden und dem Tode nicht unterworfen.

Eine sehr anschauliche Vorstellung gibt uns die Offenbarung von dem letzten Vorzuge des Urstandes: der Freiheit von Leiden und Tod.

Schon der Name des Paradieses Eden, voluptas kenn-

zeichnet den Wohnplatz des Menschen als einen Lustgarten, und in der christlichen Anschauung ist Paradies synonym mit Himmel, dem Orte seligster Wonne. Nur zur Lust hatte er den so reichlich bewässerten Garten zu bebauen, nicht im Schweiße des Angesichts, wie nach dem Sündenfalle. Derselbe trug nicht wie dem Sünder Distel und Dornen, sondern herrlichste Früchte. Aller Schmerz war fern, erst für die Sünde wurden die Schmerzen der Geburt verhängt.

Er war also frei von Krankheit, von Unbilden der Witterung und überhaupt der Elemente, von Angriffen wilder, schädlicher Tiere. Dies ist nicht so zu fassen, als wenn die Natur, die Tiere von anderer Beschaffenheit gewesen wären als nach dem Sündenfalle, sondern die besondere, übernatürliche Vorsehung hielt alle Schädigung von ihnen fern. Das Verhältnis der Tiere zum Menschen mag allerdings schon an und für sich ein friedlicheres, zutraulicheres gewesen sein, als es sich nach dem vieltausendjährigen Krieg der Menschen gegen die Tierwelt gestaltet hat. Lesen wir doch von manchem Heiligen, daß scheue Tiere sich ihnen traulich näherten, daß die wilden Raubtiere heilige Märtyrer verschonten, daß auf einsamen Inseln die Vögel keinerlei Furcht vor dem Menschen, den sie noch nicht kannten, zeigten.

Mit der Befreiung von Krankheit und äußeren Schädlichkeiten war auch die leibliche Unsterblichkeit schon gesichert; denn der Tod tritt nur infolge von inneren Krankheiten, wozu auch Altersschwäche gehört, und von schädlichen äußeren Eingriffen ein. Zudem wurde der Marasmus und damit der Tod eigens durch den Genuß der Frucht vom Baume des Lebens[1]) abgehalten. Eine solche positive Lebensmedizin ist erforderlich, wenn man annimmt, daß auch ohne Erkrankung die Altersschwäche ein notwendiges Entwicklungsstadium des Organismus darstellt.

Aber am entschiedensten zeigt sich die Unsterblichkeit des paradiesischen Menschen in dem Verdammungsurteil über die

---

[1]) Genes. 3, 22. 24.

Sünde: In quocumque die comederis ex eo, morte morieris.[1]) Er ist an dem Tage der Sünde nicht gestorben, aber dem Tode verfallen. Es wird der Tod für den Tag, d. h. den Augenblick der Sünde angekündigt, um den untrennbaren Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe recht nachdrücklich einzuschärfen. Er wurde aus dem Paradiese vertrieben, und dasselbe wurde von Cherubim mit dem flammenden Schwerte bewacht, damit Adam „nicht vom Baume des Lebens nehme, esse und in Ewigkeit lebe".[2]) Infolge der Sünde soll er in den Staub zurückkehren, aus dem er genommen wurde.[3]) Ausdrücklich lehrt das Buch der Weisheit:

„Gott hat den Menschen unsterblich erschaffen, nach seinem Bilde und Gleichnisse hat er ihn gebildet; aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen." [4])

„Gott hat den Tod nicht gemacht, und er freut sich nicht am Untergange der Lebenden." [5])

Die Ausstattung des ersten Menschen war eine übernatürliche.

Daß nun alle diese Gaben übernatürlich waren, teils absolut, teils relativ, ergibt sich schon daraus, daß sie durch die Sünde verloren gegangen sind, und zwar durch eine einmalige, vielleicht momentane Sünde. Wohl mag durch fortgesetztes Sündigen die natürliche Vollkommenheit des Menschen geschädigt, die Erkenntnis getrübt, der Wille geschwächt, die Sinnlichkeit abnorm gestärkt werden; aber natürliche Eigenschaften des Menschen gehen durch eine vorübergehende Tat nicht verloren. Wir haben auch bei dem Nachweise der einzelnen paradiesischen Vorzüge sie als über der normalen, rein natürlichen Ausstattung des Menschen, zum Teil im Gegensatz zu unsern natürlichen Verhältnissen erkannt.

---

[1]) Genes. 2, 17.
[2]) Genes. 3, 22—24.
[3]) 3, 19.
[4]) 3, 23. 24.
[5]) 2, 13.

I. Am auffälligsten dürfte unter den dona praeternaturalia die Übernatürlichkeit des paradiesischen Erdenglückes sich herausstellen. Natürlicherweise ist es unmöglich, in so paradiesischer Umgebung zu leben, von aller Krankheit, allen schädlichen Einflüssen auf Leib und Seele ständig bewahrt zu bleiben.

Mit der Ausbreitung der Menschheit sind Konflikte, gegenseitige Reibungen, Sorgen und Mühen um das tägliche Brot, um Kleidung und Nahrung unausbleiblich.

Daß auch der Tod den Menschen Naturnotwendigkeit ist, zeigt die allgemeine Erfahrung, daß nicht durch eine momentane Sünde der menschliche Organismus der Sterblichkeit verfallen konnte, ist einleuchtend. Der Tod ist ja auch ein allgemeines Gesetz für alle lebenden Wesen, auch für Tiere und Pflanzen, die ihn doch nicht durch Sünde auf sich laden konnten.

Der Darwinist A. Weismann behauptet allerdings, die Organismen seien ursprünglich unsterblich gewesen; die einzelligen Pflanzen und Tiere gehen bei ihrer Fortpflanzung durch Teilung oder Konjugation nicht unter, sondern verbleiben in den Tochterzellen. Erst die mehrzelligen seien sterblich geworden, weil für sie die Erneuerung durch den Tod vorteilhaft sei: der Tod wäre also erst „gezüchtet" worden.

Nicht bloß dauert der Streit über die Urzeugung trotz der klarsten Tatsachen und der allgemeinen Analogie fort, sondern man hat den Streit auch auf den Tod der einzelligen Organismen ausgedehnt. In der Tat ist die Allgemeinheit der elterlichen Entstehung der Organismen nicht geringer als die des Vergehens; wenn man also erstere leugnen zu können glaubte, so dürfte und müßte die Leugnung auch auf letzteres ausgedehnt werden. Weismann präzisiert seinen Standpunkt neuerdings in folgenden Sätzen:

1. Der Streit darüber, ob man recht tue, bei der Teilung der Einzelligen Mutter und Tochter als dasselbe Individuum zu bezeichnen, oder als verschieden, ist ein bloßer Wortstreit, der nur insofern eine tiefere Bedeutung hat, als er zum Bewußtsein bringt, daß es bei den Einzelligen kein „Individuum" in dem Sinne gibt, wie bei den höheren Organismen, daß

überhaupt unsere Abstraktionen, wie „Generation", „Mutter", „Tochter", nicht ohne weiteres überall angewendet werden können, da sie eben künstliche Begriffe, nicht in der Natur vorhandene Dinge sind.

2. Der Gedanke eines „Alterns" der Einzelligen ist nicht haltbar; vielmehr besteht in physiologischer Beziehung ein tiefer Unterschied zwischen Einzelligen und Vielzelligen darin, daß nur die letzteren sich durch das Leben selbst aufreiben, während die ersteren durch den Stoffwechsel niemals derart verändert werden, daß das Leben dadurch unmöglich würde. Die Einzelligen haben keinen physiologischen Tod; ihre Körper sind unsterblich.

3. Konjugation bei den Einzelligen und der Befruchtungsprozeß bei den Mehrzelligen sind analoge Vorgänge und sind nicht als „Verjüngungsprozesse" im Sinne einer Vermeidung des physiologischen Todes aufzufassen: dieser letztere liegt vielmehr an einer ganz verschiedenen Stelle der Ontogenese und hat nichts mit diesen Vorgängen zu tun.

4. Der Körper der Einzelligen entspricht den Keimzellen der Metazoen und die geschlechtliche Fortpflanzung dieser letzteren läßt sich unter gewissen Einschränkungen als ein Generationswechsel auffassen zwischen je einer Generation von Einzelligen (den Keimzellen) und einer Generation von Metazoenindividuen, welche ihrerseits wieder auf ungeschlechtlichem Wege die Generation von Einzelligen hervorbringt. Genauer aber entspricht dem Tatbestand die Vorstellung, daß hier eine unendliche Kette von Einzelligen vorliegt, die Keimzellen, von denen jede Generation ein ungeschlechtliches Metazoenindividuum von sich abspaltet oder als Knospe hervorsprossen läßt. Jedenfalls läuft hier neben der unendlichen Kette einzelliger Generationen eine entsprechende Anzahl Individuen höherer Ordnung (vielzellige Individuen) einher, welche nicht, wie die Einzelligen unmittelbar auseinander hervorgehen, sondern nur durch Vermittlung der Einzelligen. Diese Individuen höherer Ordnung allein haben ein physiologisches Ende, einen natürlichen Tod; die einzelligen Generationen (die Keimzellen) sind potentia ebenso unsterblich, wie die Protozoen oder sonstige

selbständig einzellige Organismen, denn sie gehen niemals in ihrer Knospe, den Metazoen auf, sondern spalten sie nur von sich ab, um dann im Innern derselben unter ihrem Schutz und ihrer Ernährung weiterzuleben.[1])

Aber wir glauben, daß selbst aus diesen Weismannschen Aufstellungen die Sterblichkeit, nicht die Unsterblichkeit der einzelligen Organismen geschlossen werden muß.

Wir sind damit einverstanden, daß die Konjugation wie die Teilung der Zellen in der geschlechtlichen Fortpflanzung analoge oder vielmehr identische Prozesse mit den entsprechenden vegetativen Vorgängen sind. Es kann aber wohl nicht bezweifelt werden, daß bei der Vereinigung zweier Zellen zu einer ein neues Individuum entsteht, und bei der Teilung zwei neue Individuen entstehen. Dies ergibt sich schon aus der Bemerkung Weismanns, daß es ein Streit um das Wort sei, wenn manche beide als „Tochter"-, andere die eine als bleibende „Mutter"-Zelle bezeichnet wissen wollen. Wenn es freisteht, bei jenem Bildungsprozeß die Entstehung eines neuen Individuums anzunehmen, so muß doch nach allgemeiner Analogie diese Auffassung, welche für die ganze übrige organische Natur Geltung hat, vorgezogen werden. Bilden sich aber zwei neue Tochterzellen bei der Teilung, so stirbt die Mutterzelle ab. Der Tod besteht nicht, wie Weismann meint, in der Bildung einer Leiche, sondern im Aufhören eines Lebens. Es steht aber nicht bloß frei, eine Neuzeugung bei der Teilung und Konjugation anzunehmen, sondern dieselbe wird unabweislich durch den Umstand gefordert, daß bei der völligen Gleichheit der entstandenen oder verschmelzenden Zellen gar kein Grund gegeben ist, die eine derselben eher als die andere fortbestehen zu lassen. Und weiter: wenn einerseits der Tod ein allgemeines Gesetz aller höheren Organismen ist, und anderseits auch bei den Einzelligen die Entstehung neuer Individuen auf Kosten der alten behauptet werden kann, so muß dieses Gesetz auch auf letztere ausgedehnt werden.

Im Grunde brauchen wir mit dieser darwinistischen Hy-

[1]) Januarheft Bd. IV des Biolog. Zentralbl.

potheſe uns nicht auseinanderzuſetzen: ſie gibt ja zu, daß für höhere Organismen der Tod Naturgeſetz iſt.

Eingehend und geſtützt auf die neueſten biologiſchen Forſchungen behandelt die Urſache des Todes bezw. deſſen Notwendigkeit Prof. R. Hertwig in einem intereſſanten Vortrag in München, der in der Beilage zur „Allgemeinen Zeitung“ [1]) abgedruckt iſt.

Es handelt ſich um den natürlichen Tod, der auch ohne äußere Einflüſſe, ohne anſteckende Krankheit uſw. naturgemäß in beſtimmtem Alter eintritt. Redner geht von der Erklärung des natürlichen Todes, welche A. Weismann gegeben, aus. Nach dieſem eifrigen Darwiniſten ſind die Einzelligen unſterblich; denn ſie pflanzen ſich ohne Ende fort durch Zellteilung und Konjugation, wobei eine Leiche nicht entſteht, alſo kein eigentlicher Tod eintritt. Für die Mehrzelligen iſt nach Weismann der Tod, der aber nicht die Fortpflanzungszellen trifft, nützlich, alſo durch Züchtung eingetreten. „Der Mohr hat ſeine Schuldigkeit getan, er kann gehen.“ In Bezug auf die Unſterblichkeit der Protozoen ſtimmt Hertwig Weismann bei, erklärt dieſelbe, auf genauere beſſere Beobachtungen geſtützt, genauer. In einer Kultur von Infuſorien, z. B. von Paramäcium, findet zunächſt eine raſche Teilung ſtatt, ſodann tritt aber ein längerer Stillſtand ein. Das Tier nimmt keine Nahrung zu ſich, liegt träg am Boden: ein Depreſſionszuſtand. In dieſem Zuſtande iſt der Kern der Zelle gegenüber dem Protoplasma ſtark vergrößert. Nach dieſem Depreſſionszuſtande erholt ſich aber das Tier wieder dadurch, daß der Kern verkleinert, zerſtückelt wird.

„Um funktionsfähig zu bleiben, müſſen die Infuſorien ſomit gewiſſe, die Funktion ſchädigende Teile zerſtören. Damit begegnen wir zum erſtenmal der Erſcheinung, daß Teile zugrunde gehen müſſen, um dem Ganzen das Leben zu ermöglichen. Es ſind dies die erſten Anfänge einer Erſcheinung, die für uns von der größten Wichtigkeit werden wird und die wir den Partialtod der Zelle nennen wollen. Iſt

[1]) Nr. 288 u. 289. 1906.

das Infusor zu schwach, um den geschilderten Verjüngungsprozeß zu Ende zu führen, so dehnt sich der Tod allmählich auf seinen gesamten Körper aus."

Die Unsterblichkeit der Geschlechtszellen, welche Weismann behauptet, wird widerlegt durch die vegetative Fortpflanzung der Pflanzen; dieselben können durch Sprossung fortgepflanzt werden, wie die Einzelligen; aber auch die Bäume haben ihr bestimmtes Alter.

Bei den höheren Tieren, so beim Menschen, ist die Zellteilung am stärksten im embryonalen Zustande, noch stark in der Jugendzeit, nimmt aber mit dem Aufhören des Wachstums, etwa im 20. Lebensjahre, sehr ab. Es ist klar, daß nicht die Nahrung die Energie der Zellteilung beeinflußt.

„Auf demselben Nährboden, auf dem sich normale Zellen nicht vermehren können, wachsen Krebszellen in furchtbarer Weise heran. Die Teilungsfähigkeit der Zellen eines ausgewachsenen Menschen ist also nicht erloschen, sie ist nur nicht imstande, sich zu betätigen: sie ist zurückgehalten. Die hierin sich aussprechende Beschränkung der Zellfreiheit kann durch Reize von außen aufgehoben werden, unter gewöhnlichen Verhältnissen wird sie aber nur aufgehoben, wenn das Bedürfnis des Gesamtorganismus es verlangt, wie es bei der Wundheilung und Regeneration der Fall ist. Wenn nun Einflüsse, die von der Gesamtheit des Organismus ausgehen, fähig sind, lokal die Teilungsfähigkeit der Zellen wieder herzustellen, so sind es offenbar auch analoge Fälle entgegengesetzter Natur, welche die Teilungshemmung veranlassen. Mit andern Worten, die Zellen eines hochentwickelten Tieres teilen sich nicht, weil sie den Wachstumsgesetzen des Ganzen unterworfen sind."

Danach unterscheidet der Redner zwischen „cytotypischem Leben" der Einzelligen und dem „organtypischen" Leben der höheren Organismen. In diesen müssen die Zellen Muskeln, Nerven, Knorpel, Knochen, Drüsen bilden, sie können die Nahrung nicht zu ihrem Nutzen, zum Wachstum und zur Vermehrung, sondern zur Organbildung verwenden.

„Da nun weiter die Muskelbewegungen weder im Interesse der Zelle ausgeführt, noch von ihr ausgelöst und regu-

liert werden, sondern alle diese bestimmenden Einflüsse vom Gesamtorganismus ausgehen, kann die Zelle einer Sklavin verglichen werden, welcher Arbeit zugemutet wird, ohne daß man sie befragt, ob das Maß ihrer Kräfte dem Maß der zu leistenden Arbeit entspricht."

Bei diesen Leistungen der Zelle kann dieselbe so stark in Anspruch genommen werden, daß sie die Werkzeuge des Lebens nicht mehr herzustellen imstande ist; es tritt ein Partialtod ein, der zum Tode der Gesamtheit führt. Daraus ergibt sich als Schlußresultat:

„Es ist das Ausüben der Lebensfunktion, welches zur Zerstörung führt, und je nach den Bedingungen, unter denen sich das Leben abspinnt, den Partialtod einzelner Zellteile oder ganzer Zellgruppen oder den Allgemeintod des Organismus zur Folge hat. Der Organismus verbraucht sich wie eine Maschine, er bedarf daher wie diese fortdauernder Reparatur, nur mit dem Unterschied, daß der Organismus nicht nur Maschine ist, sondern zugleich auch der Mechaniker, welcher die Ausbesserungen zu besorgen hat. Wollen wir tiefgreifende Schäden an unsern Maschinen ausbessern, so stellen wir sie außer Dienst. In beschränktem Maße ist eine solche Ruhestellung bei einfacheren Organismen möglich. Bei höheren Organismen ist das nicht angänglich, sie sind gezwungen, rastlos das Leben fortzuführen. Und so werden die höchsten Leistungen des Lebens zugleich zu den schärfsten Waffen des Todes."

Aber da fragt es sich, warum können sie diese Dienste zur Zeit des reifen Alters und in der Jugend so vollkommen leisten, während sie im späteren Alter, wo sie durchaus nicht so viel zu leisten haben, versagen?

Der letzte Grund ist nach dieser Erklärung, daß sich die Zellen verbrauchen durch allzu schwere Dienste, die sie dem Gesamtorganismus zu leisten gezwungen sind. Aber dieselben Zellen haben zu der Zeit des Wachstums und der Reife des Organismus dieselben Dienste, ja noch schwierigere zu leisten, als im Alter. Die Muskeln, Nieren, Gehirn- und Sinnesnerven usw. werden in der Jugend noch mehr in Anspruch ge-

nommen als im Alter, ihnen müssen zu dieser Zeit die Zellen viel schwerere, häufigere Dienste leisten, als zur Zeit des Alters des Organismus. Warum tritt also das Absterben erst sehr spät und zwar durchschnittlich zur selben bestimmten Zeit ein? Diese Zeit ist für die verschiedenen Organismen sehr verschieden; diese Verschiedenheit erklärt die Hertwigsche Theorie nicht. Wie er selbst angibt, ist die Lebhaftigkeit des organischen Lebens nicht Grund eines schnelleren Absterbens, sonst müßten die so lebhaften Vögel die kurzlebigsten Tiere sein; und doch gibt es sehr alte Vogelarten. Nun, bei diesen müssen doch die Zellen viel schwierigere Dienste dem Gesamtorganismus leisten, als bei kurzlebigen.

Hertwig beruft sich auf das Prinzip: Je höher der Organismus differenziert ist, um so stärker werden die Zellen in den Dienst des Gesamtorganismus gezwängt, und somit verbraucht; aber dann müßte der Mensch das kurzlebigste Wesen sein, zumal auch kein anderes Wesen seine Organe so anstrengt wie er. Aber auch die sorgfältigste Schonung derselben schützt nicht vor dem marasmus senilis.

Eine neue Theorie über die physiologische Notwendigkeit des Todes gibt H. Kisbert.[1]) Die Altersveränderungen bestehen in Organverkleinerungen, die durch Atrophie herbeigeführt werden. Fast alle Teile des Körpers werden davon betroffen, im besonderen das Gehirn wegen seiner hohen Differenzierung. Damit ist eine nach den zehn ersten Lebensjahren eintretende Ablagerung von Pigmentkörperchen in der Umgebung des Zellkerns und Verkleinerung der Zelle verbunden.

Diese Körperchen lagern sich besonders in den Zellen der Herzmuskulatur und des Gehirns ab; sie sind „Schlacken" des Stoffwechsels, welche die Atrophie des Protoplasma bewirken und damit die Energie der Zellen herabsetzen. Dieselben verlieren ihre Teilbarkeit, und damit bleiben die Schlacken, die sich nicht mehr auf Tochterzellen verteilen können, angehäuft. Damit wird die Funktion der Zellen immer mehr herabgesetzt, bis sie ganz eingestellt wird: damit tritt der natürliche Tod

[1]) Der Tod aus Altersschwäche. Bonn 1908.

ein, der Tod aus Altersschwäche: es ist immer ein Gehirntod.

Aber auch diese Theorie erklärt nicht, warum die Pigmentablagerung erst nach dem ersten Dezennium beginnt, und warum der Organismus diese Schlacken nicht entfernt, wie er andere schädliche Stoffwechselprodukte z. B. durch den Harn entfernt.

Es ist allerdings schwierig, einen *inneren* Grund für die Notwendigkeit beschränkter Lebensdauer anzugeben, und man muß Weismann recht geben, daß „wir den Alterstod nicht aus seinen Ursachen abzuleiten vermöchten, wenn wir ihn nicht aus der Erfahrung kennten".

Doch gewöhnlich führt man die *schädigenden Einflüsse von außen* an, die sich im Laufe der Jahre summieren und so den Untergang des gealterten Organismus herbeiführten. Das erscheint wenig glaublich; es wäre doch wohl möglich, daß er sich vor allen schädlichen Einflüssen einmal 200—300 Jahre bewahrte: und doch erreicht niemand ein solches Alter. Andere führen die Abschleifung der Organe, die Verkalkung der Adern usw. als Ursache der Altersschwäche und des Alterstodes an; aber, muß man fragen: Warum verkalken die Adern, warum ersetzt der Stoffwechsel nicht mehr in dem hohen Alter die Verluste wie in der Jugend?

Darum beschränken sich umsichtigere Naturphilosophen darauf, nach dem *Zwecke* des allgemeinen Gesetzes des Todes zu forschen, seine Nützlichkeit darzutun. Ed. v. *Hartmann* z. B. gibt nach Widerlegung aller physischen und chemischen Ursachen in seiner pessimistischen Weltanschauung als Zweck an, daß immer neue Bewußtseinsträger „erfahrungsarme die erfahrungsreichen, hungrige die satten, interessierte die gelangweilten, illusionsfähige die enttäuschten ersetzten".[1]) Darin liegt, von der pessimistischen Übertreibung abgesehen, ein Kern von Wahrheit.

Wir müssen uns also damit begnügen, den Tod als ein unumstößliches Naturgesetz anzuerkennen, ohne daß wir eine innere Notwendigkeit nachweisen können. Das reicht aber hin,

[1]) Das Problem des Lebens. Biol. Studien S. 308.

um die Unsterblichkeit als ein übernatürliches Geschenk anzuerkennen.

Es kann also von niemand bezweifelt werden, daß die leibliche Unsterblichkeit eine übernatürliche Ausstattung war. Das geben selbst die ganz und gar rationalistischen Pelagianer zu, nach welchen durch die Sünde Adams lediglich der Tod über die Menschheit gekommen ist.

II. Auch das hohe und ausgebreitete Wissen Adams war nicht rein natürlich. In Bezug auf die übernatürliche Erkenntnis Gottes, insofern sie nur durch Offenbarung möglich war, ist dies ohne weiteres klar.

Sein natürliches Wissen war hauptsächlich darum so außerordentlich, weil er von Gott unmittelbar belehrt werden mußte, weil er der Lehrer des Menschengeschlechtes sein sollte. Das trifft für den Menschen im allgemeinen nicht zu. Die fruchtbare Entwicklung des Wissens von Adam ist zum Teil auf Rechnung der glücklichen Verhältnisse, insbesondere der Freiheit von Begierlichkeit zu setzen. Diese Vorzüge waren aber nicht natürlich.

III. Allerdings wird gerade der letztere Vorzug als der Natur des Menschen gebührend von den Jansenisten in Anspruch genommen, indem sie die Begierlichkeit als durchaus schlecht, ja als Sünde bezeichnen.

Das ist ein grober theologischer und philosophischer Irrtum. Allerdings nennt der heilige Paulus die Begierlichkeit Sünde, aber dies metonymisch, nach der Erklärung des Konzils von Trient: Darum, weil sie aus der Sünde stammt und zur Sünde verleitet. Denn nach dem heiligen Jakobus entsteht erst die Sünde, wird sie geboren, wenn die Begierlichkeit „empfängt"; versucht von ihr wird jeder, auch der Nichtsünder.[1])

Ein so heiligmäßiger Mann wie Paulus beschreibt mit den grellsten Farben den Sturm der Begierlichkeit in seinem Innern, welcher von dem Gesetze des Fleisches in seinen Glie-

[1]) Unus quisque testatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum. 1, 15. 16.

dern unterhalten wird; denn das Fleisch begehrt gegen den Geist. In allen Gerechtfertigten bleibt dieser „Zunder der Sünde“ (fomes peccati), um, wie das Konzil von Trient erklärt, uns Gelegenheit zum Kampfe zu geben; und doch bleibt in den Gerechten, wie dasselbe Konzil mit den Worten des heiligen Paulus erklärt, nichts Verdammenswürdiges, nichts Sündhaftes in den Gerechtfertigten.

Es ist aber auch ein schwerer philosophischer Irrtum, die Begierlichkeit zur Sünde zu stempeln. Dieselbe gehört zur natürlichen Konstitution des Menschen und ist an und für sich etwas sehr Gutes sowohl für das leibliche wie für das geistige und selbst das moralische Leben.

Ein Wesen, das wie der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, hat ebenso notwendig sinnliche Triebe wie geistige Bestrebungen. Die sinnlichen Triebe gehen auf sinnliche, die geistigen Bestrebungen auf geistige Güter. Nun stehen die geistigen und sinnlichen Güter nicht selten im Gegensatz zueinander. Die Sinnlichkeit begehrt einen Genuß, der für das geistige Leben schädlich, manchmal auch gegen das Gesetz Gottes verstößt.

Aber diesen sinnlichen Regungen braucht die Vernunft nicht zu folgen; sie kann und soll sie unterdrücken. Dies ist aber ein hoher Gewinn für das geistige und sittliche Leben; der schönste Sieg, der Sieg über sich selbst. Durchgängig wird allerdings die Vernunft aus sich nicht imstande sein, alle, auch die andauerndsten Regungen der Begierlichkeit zu überwinden. Dafür steht ihr aber die göttliche Hilfe zu Gebote, um die wir beten müssen.

Aber die Regungen der Leidenschaft können auch in den Dienst der Vernunft gestellt werden; dann sind sie mächtige Hebel, um den geistigen Bestrebungen Dauer und Festigkeit zu verleihen.

Wenn man freilich unter „Begierlichkeit“ einen Zustand herrschender Leidenschaft, wie er durch ein lasterhaftes Leben herbeigeführt wird, versteht, kann sie sündhaft genannt werden, nicht aber die sinnliche Begierde oder die Leidenschaft überhaupt.

IV. Gegen die Jansenisten ist mit besonderer Sorgfalt die Übernatürlichkeit der ursprünglichen Gerechtigkeit zu beweisen.

Wir haben schon im Anschluß an Kleutgen gesehen, daß die Gnade der Heiligung nicht nur dem sündigen Menschen nicht gebührt, sondern keinem Geschöpfe. Wir geben im weiteren dessen Ausführungen kurz wieder.

Die heiligen Väter unterscheiden im ersten Menschen die Schöpfung von der Heiligung, durch jene sei er ψυχικὸς, durch diese πνευματικὸς; Basilius und Cyrill Alex. finden die Heiligung ausgedrückt durch inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae. Andere finden diese Unterscheidung in imago et similitudo; andere wollen imago und similitudo nicht unterscheiden, unterscheiden jedoch auf das strengste zwischen Natur und Gnade: Aber wozu dies, wenn die Gnade natürlich ist?[1])

Dergleichen Stellen findet man viele beim heiligen Cyrillus. Ja, er sagt sogar von Jesus Christus, daß er deshalb den heiligen Geist und seine Gaben nach der Schrift empfange, weil er, sich entäußernd, unsere Natur angenommen.

Nun kommen dieselben unserer Natur ἔξωθέν τε καὶ ἐπακτῶς, τὰ ὑπὲρ φύσιν ἰδίαν zu. Also sind dieselben auch der reinsten Natur Gnade und nicht eigen.

Wenn Basilius, Ambrosius, Chrysostomus, Damaszenus unter Gleichnis die Weisheit und Tugend verstehen, und dieselben nicht als der Natur vorgesetztes Ziel darstellen, sondern als eine außer der Natur in der Schöpfung verliehene Gabe, so muß man darunter ein übernatürliches Prinzip verstehen, nicht aber die sittliche Vervollkommnung des Hermes, welche das Ziel der sich entwickelnden Naturkräfte ist, und von ihm Heiligung genannt wird.

---

[1]) „Nachdem durch die kunstreiche Tätigkeit Gottes das lebende Wesen in der seiner eigenen Natur zukommenden Ausstattung vollendet war, bereicherte er ihn alsbald mit der göttlichen Ähnlichkeit. Es wurde ihm nämlich das Bild der göttlichen Natur durch die Einhauchung des Heiligen Geistes eingegraben." S. Cyrill. de ador. in Spir. l. I. Und von der hohen Weisheit redend, die Gott dem Adam bei der Erschaffung mitteilte, sagt er: „Das Geschöpf steigt über seine Natur hinauf durch die Gnade dessen, der es verherrlicht und es mit verschiedenen Vorzügen krönt." In Joa. l. 1. c. 9.

Es verstehen die heiligen Väter unter Tugend die zum ewigen Leben ersprießliche. Dieselben Väter aber (Ambrosius, Basilius, Damaszenus) lehren, daß auch die Engel ihrer Natur nach dieselbe nicht haben.

Der Ausdruck Gnade ist bei den Vätern bestimmt; nicht jede Gabe, die nur Gott uns geben kann, nennen sie so, sondern diejenige, welche ein freies Geschenk Gottes ist, weshalb der heilige Augustin die Pelagianer tadelt, daß sie die Freiheit Gnade nannten; obgleich dies in einem gewissen Sinne geschehen könnte. Aber die heiligen Väter lehren, daß der erste Mensch Gnade schlechthin erhalten habe.

Bonaventura, Scotus und andere Scholastiker, die Hermes für sich anführt, lehren, daß der Mensch nicht nur vor der Erhebung im Zustande der reinen Natur sein konnte (was auch der heilige Thomas lehrt), sondern daß er auch wirklich einige Zeit sich darin befand, um sich darauf vorzubereiten; befreit jedoch von der Begierlichkeit.

Es ist also klar, daß nach diesen Scholastikern die Vollkommenheit der Natur die Erhebung nicht verlangt. Wenn sie aber jenen Zustand, worin der Mensch bloß von der Begierlichkeit befreit war, dem späteren entgegensetzen, so ist dies nach ihrem Sprachgebrauch notwendig; denn die Freiheit von der Begierlichkeit begründet noch keinen übernatürlichen Zustand der Gnade. Daß aber der seraphische Lehrer auch jene Unversehrtheit für eine übernatürliche Gabe hielt, geht aus der Beantwortung folgender Schwierigkeit hervor: „Wodurch der Mensch unschuldig war, dadurch war er auch unsterblich, die Unschuld war ihm aber natürlich; also auch die Unsterblichkeit.“ Darauf antwortet er: „Die Unschuld war Grund der Unsterblichkeit, nicht nur insofern sie bloß Schuldlosigkeit ist, sondern auch die ursprüngliche Gerechtigkeit in sich schließt, kraft welcher die Seele den ganzen Körper beherrscht.“ Also wenn auch die Schuldlosigkeit natürlicher Vorzug war, so gilt dies nicht von der Unversehrtheit.

Die Möglichkeit des reinen Naturzustandes.

Dieselbe ist mit der Übernatürlichkeit des wirklichen Zustandes bewiesen, nur sind noch einige besondere Schwierigkeiten zu lösen.

1. Wenn die Scholastiker sagen, der Mensch sei durch die Sünde auch in seinen natürlichen Fähigkeiten verletzt worden, so will das heißen, daß er auch die dona praeternaturalia, jene Vollkommenheiten eingebüßt, welche die Gnade der Natur verliehen, ohne ihn formell durch dieselben über seine Natur zu erheben.

2. Wenn der Mensch ohne Gott das Sittengesetz nicht vollständig erfüllen, und die natürliche Religion nicht rein erkennen kann, so folgt daraus nichts gegen die Möglichkeit des reinen Naturzustandes.

Denn 1° ist ein großer Teil dieser Schwierigkeit nicht durch den Schöpfer, sondern durch die Sünde entstanden; diese Unmöglichkeit der Erfüllung des Sittengesetzes kommt nicht bloß von der Sinnlichkeit, sondern, wie die heiligen Väter lehren, auch von den Teufeln; im Naturzustande konnten aber diese Versuchungen wegfallen.

2° Auch die Notwendigkeit eines Hilfsmittels von seiten Gottes zugegeben, so folgt noch nichts gegen den Naturzustand, denn dasselbe würde die Grenzen der Natur nicht überschreiten, wie auch die gesellschaftliche Erziehung, obgleich außer dem Menschen, doch ihm natürlich ist; und gewiß ist ein beständiger Einfluß der Vorsehung Gottes auf die Entwicklung seines Geschöpfes demselben natürlich; es ist also klar, daß auch ohne positive Einrichtungen Gott sein Geschöpf zum Ziele führen könnte.

3. Besondere Schwierigkeiten scheint der heilige Augustin zu machen, der aus den Leiden dieses Lebens und der Begierlichkeit das Dasein der Erbsünde zu beweisen scheint.

Aber in den Widerrufungen sagt er: Etiamsi ignorantia et difficultas primordia hominis naturalia fuissent, non sic culpandus sed laudandus Deus, uti in eodem libro disputavimus.

Er will also kein apodiktisches Argument daraus nehmen, oder er spricht in Voraussetzung der jetzigen Ordnung und gegen Julian, der die Erbsünde leugnete und dennoch ihre Folgen Strafen nannte.

Gegen die Manichäer konnte er, wie er selbst sagt, diese Art, den Ursprung des Bösen zu erklären, nicht anwenden, weil sie das Alte Testament nicht annehmen und die Briefe des Apostels verfälschen.

Gegen die Pelagianer, wie er im Gegensatz zu den Manichäern sagt, bewies er dies aus der Heiligen Schrift, und nur in Voraussetzung der gegenwärtigen Ordnung.

Aber, läßt sich einwenden, wenn ein reiner Naturzustand möglich wäre, könnte man überhaupt aus der gegenwärtigen Verderbtheit der Menschen nicht, wie die heiligen Väter tun, auf eine Erbsünde schließen. Dieselben erklären, daß über der Menschheit durch Verschuldung eine Katastrophe hereingebrochen sein müsse; ein so sündhafter Zustand, wie er jetzt besteht, könnte nicht von Gott kommen.

Dieses Argument bietet nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis: In Anbetracht der Güte, Weisheit und Heiligkeit Gottes, die wir auch in der Leitung des Menschengeschlechtes beobachten, ist es kaum glaublich, daß ein so verruchtes Geschlecht, wie es sich jetzt zeigt, von Gott geschaffen worden sei. Die einfachste, befriedigendste Erklärung für diesen Zustand bietet die Offenbarung, welche über den tatsächlichen Sündenfall uns belehrt.

Zwingende Kraft hat ein solcher Beweis schon darum nicht, weil nicht gerade der erste Mensch die Sünde in die Welt bringen mußte, sondern spätere titanische Rebellen sich gegen Gott erheben und die Welt mit sich ins sittliche Verderben ziehen konnten.

Viertes Kapitel.

Der Sündenfall und die Erbsünde.

Die Sünde Adams.

I. Alle Vorzüge des Urstandes waren dem Adam zugesichert unter der Bedingung, daß er das Gebot Gottes nicht übertrete; er verlor sie also, wie Gott besonders deutlich in der Ausführung seiner Sanktion nach der Sünde erklärt *wegen* der Sünde. Aber er verlor sie nicht bloß für sich, sondern für alle seine Nachkommen, wie dies in Bezug auf die dona praeternaturalia die traurige Wirklichkeit uns zeigt. Daß den Nachkommen Adams auch die heiligmachende Gnade verloren ging, beweist die Existenz der Erbsünde, die ohne den Einfluß der Sünde Adams auf unsern sittlichen Zustand gar nicht denkbar ist.

Es ist ja auch von vornherein selbstverständlich, daß der Zustand des ersten Menschen, des Stammvaters des ganzen Geschlechtes, den Muster- und Normalzustand der Menschheit repräsentierte.

Ganz unzweideutig ergibt sich dies aus dem Verhältnisse *Christi* zu Adam. Christus gibt uns *wieder*, was uns Adam verloren hat: das ist ein Grundgedanke der Soteriologie des heiligen Paulus.

Da erhebt sich aber sogleich eine sehr ernste Schwierigkeit: Wie konnte wegen einer so *geringfügigen* Sache, dem Genusse eines Apfels, eine so entsetzliche Strafe nicht nur über die Stammeltern selbst, sondern auch über ihre unschuldigen Nachkommen verhängt werden?

Darauf könnte man zunächst antworten, daß die hohe Einsicht der ersten Menschen die Sünde so verschlimmerte. Gewiß ist eine Übertretung um so schuldbarer, mit je größerer Einsicht sie begangen wird. Wenn man nun gar die Meinung des heiligen Thomas akzeptiert, daß bei solcher Einsicht eine läßliche Sünde gar nicht möglich ist, dann haben wir in dem Genuß des Apfels eine schwere Sünde; für die Todsünde ist aber auch die härteste Strafe nicht zu schwer.

Doch dürfte dies nicht befriedigen; zur Todsünde gehört nicht nur volle Einsicht und Freiheit, sondern auch eine wichtige Sache. Nun, wenn eine solche in dem Genusse des Apfels nicht zu finden wäre, so stände wohl nichts im Wege, den Apfel als Symbol für eine wichtigere Sache, für eine schwere Versuchung zu nehmen.

Man braucht damit nicht den modernen Versuchen, die ganze paradiesische Erzählung allegorisch zu deuten, sich anzuschließen. Für die Allegorie in dem Versuchungsobjekte könnte ein spezieller Grund geltend gemacht werden, die Verschleierung von Verhältnissen, über die man nicht leicht offen spricht.

Doch ist der Einwand wegen der Geringfügigkeit des Objektes der Sünde nicht begründet. Nicht das Materialobjekt ist ausschlaggebend, sondern das Formalobjekt, das insbesondere durch den Zweck des Gebotes oder Verbotes bestimmt wird. Der Genuß des Apfels war ein Prüfungsobjekt: der Mensch sollte den Gehorsam gegen seinen Herrn und Gott erproben. Das ist aber eine eminent wichtige Sache, die Übertretung ein Abfall von seinem letzten Ziele, also eine schwere Sünde. Es lag also darin eine Selbstüberhebung, verbunden mit Unglauben gegen den Allwahrhaftigen. Sie glaubten der Schlange mehr als Gott.

Sodann war aber die schwerste Strafe auf die Übertretung gesetzt, der Tod und der Tod mit allem Elende seiner Nachkommen. Ein so entsetzliches Unglück zu verschulden, ist eine sehr schwere Sünde. Läßliche Sünde wäre bei der Übertretung nur der unerlaubte Genuß, er schloß aber eine Reihe schwerer Sünden in sich; der heilige Augustin findet alle sieben Hauptsünden und noch anderes in dem Genuß der verbotenen Frucht,

von denen allerdings manche etwas gekünstelt sind, wie Diebstahl, indem er eine Frucht sich aneignete, die sich Gott vorbehalten hatte; dies würde ja auch wegen der parvitas materiae nur läßliche Sünde sein, man müßte denn darin ein Sakrileg finden.

Doch wenn die Sünde Adams auch nur läßlich gewesen wäre, so kann man in der Bestrafung derselben keine Ungerechtigkeit, keine Härte zugeben. Denn da durch die Übertretung nur Übernatürliches verloren ging, nichts, was Gott dem Menschen schuldig war, so konnte sich derselbe in keiner Weise beklagen. Auch für eine läßliche Sünde konnte dem Adam und damit allen seinen Nachkommen die Seligkeit des Paradieses, die Unsterblichkeit, das hervorragende Wissen, das donum integritatis entzogen werden. Selbst die heiligmachende Gnade konnte an die Beobachtung eines leichten Gebotes geknüpft werden; denn sie geht über alle Ansprüche des Menschen, noch mehr als jene dona praeternaturalia hinaus. Ihr Verlust hängt allerdings tatsächlich mit der schweren Sünde zusammen; mit der schweren Sünde kann die Gnade nicht bestehen, mit der läßlichen kann sie bestehen, braucht aber nicht fortzudauern.

Eine andere Frage ist freilich die, ob die Erbsünde möglich wäre, wenn die Gnade wegen einer läßlichen Sünde Adams ihm und seinen Nachkommen entzogen worden wäre; wir wollen mit unserer Ausführung nur den Einwand zurückweisen, als wenn dem Adam unrecht geschehen wäre, da er wegen des Genusses eines Apfels so hart bestraft wurde.

Wir setzen bei unserer Würdigung der Sünde Adams voraus, daß ihm alle diese Rücksichten, die in seiner Sünde lagen, bekannt waren. Daran ist aber nicht zu zweifeln. Daß er nicht bloß für sich, sondern auch für alle seine Nachkommen geprüft wurde, konnte ihm nicht unbekannt sein; jedenfalls ist an irgend einer Mitteilung Gottes, daß er das ganze Geschlecht repräsentiere, nicht zu zweifeln, wenn auch ein „Vertrag", in den Adam hätte einwilligen müssen, nicht anzunehmen ist.

II. Die Panbabylonisten wollen auch Paradies und Sündenfall auf babylonischen Ursprung zurückführen.

Delitzsch deutet die Darstellung eines Siegelzylinders auf das Paradies. „In der Mitte ein Baum mit herabhängenden Früchten, rechts der Mann, kenntlich durch die Hörner, das Symbol der Kraft, links das Weib, beide ausstreckend ihre Hände nach der Frucht, und hinter dem Weibe die Schlange."

Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß manche Forscher diese Deutung bestreiten, da die beiden Menschen bekleidet seien, die Schlange möglicherweise einen ornamentalen Strich darstelle.

A. Jeremias sieht in den zwei Figuren Noe und sein Weib, welche nach dem Gilgamesch-Epos einen Büschel vom Lebenskraut nehmen, das aber von einer Schlange geraubt wird.

Hommel, der sonst scharfe Kritiker an Delitzschschen Aufstellungen, erkennt diese seine Deutung an; der Baum ist eine Konifere, womit an die heilige Zeder von Erida angespielt werde, dem Paradiesbaume der babylonisch-chaldäischen Legende.

Aber eine Art Paradies und ein Verlust desselben durch Schuld findet sich bei allen Völkern. Es wäre zu verwundern, wenn auf den ältesten Schauplätzen der Menschengeschichte dieses hochwichtige Ereignis sollte ganz vergessen worden sein; es ist leicht begreiflich, daß hier auch die einzelnen Züge jenes weltbewegenden Vorganges erhalten blieben.

Auch hier zeigt sich wieder klar, daß die Heiden das Vernunftgemäße verzerrt haben; denn die Sünde in dem tiefethischen Sinne einer Schuld vor Gott kennen die Babylonier nicht. Selbst in den berühmten „Bußpsalmen" ist die Sünde ursächlich ein kultisches Verfahren, ein Unheil, eine Strafe.

„Durch die Sünde geriet der Mensch unter die Gewalt dämonischer Mächte; darum tritt die Sünde als Krankheit und Besessenheit auf."[1]) Befreiung von diesen Übeln erbitten die Psalmen; das sehr lebhafte Sündenbewußtsein steht in einem gewissen Zusammenhange mit einem ursprünglichen Falle; aber ähnliches finden wir auch in Avesta, in der mexikanischen, indischen und chinesischen Literatur.

---

[1]) Hahn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung. 1903. S. 64.

Diese allgemeine Übereinstimmung läßt sich durch zwei Faktoren erklären: durch eine Uroffenbarung und durch die naheliegende Erwägung, daß der gegenwärtige Zustand der Entartung nicht von Gott sein kann. Also ist es unlogisch, eine Entlehnung zu behaupten.

Die Erbsünde.

I. Die Sünde Adams war keine rein persönliche Sünde, sondern Sünde des ganzen Menschengeschlechtes. Da Adam Haupt und Repräsentant seiner ganzen Nachkommenschaft war, die übernatürliche Ausstattung nicht bloß für sich, sondern für alle seine Nachkommen erhielt, so verlor er dieselbe, da sie an die Bedingung des Gehorsams geknüpft war, allerdings zunächst für sich, aber zugleich auch für alle Nachkommen. Nicht die persönliche Verschuldung, sondern nur der von derselben verursachte Mangel der nach Gottes Anordnung ihm und seinen Nachkommenden gebührenden notwendigen übernatürlichen Ausstattung ging auf die Adamskinder über, und darin liegt die Erbsünde begründet.

Die Erbsünde ist für den Unglauben und Irrglauben ein Stein des Anstoßes, sie gehört aber zu den Fundamenten des Glaubens: Adam und Christus sind Correlate; man kann Christus, den zweiten Adam, den Erlöser, nicht verstehen ohne den ersten Adam, der das Verderben über die Menschheit gebracht hat. Hoc est Christianae fidei fundamentum, unus et unus: unus homo per quem ruina, alius homo per quem structura.[1])

Mit aller Kraft erhob sich darum der heilige Augustin und die gesamte Kirche, als Pelagius es wagte, die Erbsünde zu leugnen. Die Verteidiger des katholischen Dogmas konnten sich auf den uralten Glauben der ganzen Kirche und ihrer bedeutendsten Lehrer berufen.

Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus; sed tu qui hoc negas sine dubio es novus haereticus.[2])

---

[1]) August. serm. 30 (12) de verb. Ap. 5.

[2]) Augustin. de nupt. et conc. II, 12. — Propter quam catholicam

Der allgemeine uralte Glaube der Kirche spricht sich praktisch in der Kindertaufe aus. Die Notwendigkeit der Taufe auch für die Kinder erklärt der Heiland selbst in der strengsten Form: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, kann nicht in das Reich Gottes eingehen.“ [1])

Um der zwingenden Evidenz dieser Stelle zu entgehen, ergriffen die Pelagianer die Ausflucht: Um das „Reich Gottes“ zu erlangen, sei allerdings die Taufe notwendig, auch für die Kinder, diese könnten aber das „ewige Leben“ auch ohne Taufe erlangen.

Es ist ja aber mehr als evident, daß nach der Heiligen Schrift das Reich Gottes und das ewige Leben ganz identisch sind. Der heilige Augustin gibt noch eine speziellere Widerlegung. Das ewige Leben kann man nur nach den Worten des Heilandes erlangen, wenn man sein Fleisch genießt; zur Eucharistie hat man aber keinen Zutritt ohne die Taufe. Also kann auch das ewige Leben nicht erlangt werden ohne Taufe.

Die Taufe der Kinder hätte ohne Erbsünde gar keinen Sinn; ihr Wesen besteht in der durch die Abwaschung versinnbildeten Reinigung: sie wird gespendet, wie wir im Symbolum Nicaenum bekennen, in remissionem peccatorum.

Augustin,[2]) Optatus und schon Cyprian, der Papst Cöleſtin beweisen auch aus den Exorzismen der Taufe, daß die Kinder unter der Herrschaft des Teufels stehen, was nur durch Sünde möglich ist.

Dagegen berief Julian von Eclanum sich auf die Homilie des heiligen Chrysostomus de baptizatis, in der er sagt: hac

---

veritatem sancti ac beati in divinorum eloquiorum pertractatione clarissimi sacerdotes: Irenaeus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius, Innocentius, Joannes (Chrysostomus), Basilius, quibus addo presbyterum, nolis velis, Hieronymum, ut omittam eos, qui nondum dormierunt, adversus vos proferunt de omnium hominum peccato originali obnoxia successione sententiam. c. Julian. II, 33.

[1]) Joh. 3, 5.

[2]) Quid in illo agit exorcismus meus, si in familia diaboli non teneretur? de pecc. meritis et rem. I, 62.

de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas.

Der heilige Augustinus erwidert, daß er den Text des heiligen Lehrers gefälscht, in dem es heiße: *Καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα*; schon der Plural beweist, daß persönliche Sünden gemeint seien.[1])

Er beweist klar und deutlich aus Chrysostomus selbst und zwar aus der genannten Homilie dessen wahre Meinung. So: *ἔρχεται ἅπαξ ὁ χριστός, εὗρεν ἡμῶν χειρόγραφον πατρῷον ὅτι ἔγραφεν ὁ Ἀδάμ. Ἐκεῖνος τὴν ἀρχὴν εἰσήγαγε τοῦ χρέους, ἡμεῖς τὸν δανεισμὸν ηὐξήσαμεν ταῖς μεταγενεστέραις ἁμαρτίαις.*[2])

Die griechischen Väter haben allerdings nicht so nachdrücklich die Erbsünde betont, wie die lateinischen; sie waren eben nicht so genötigt den Häretikern gegenüber wie die Abendländer; sie legen sich vielmehr gegenüber den verkehrten Anschauungen der Manichäer, Platoniker, Origenisten über eine Art Erbschuld etwas Zurückhaltung auf. In der Sache sind sie aber mit den Lateinern vollständig einig. Eine ganz gewöhnliche Ausdrucksweise derselben ist die, daß sie die Tätigkeit Adams uns zuschreiben: Wir haben von dem verbotenen Baume gegessen, wir sind unmäßig gewesen, wir haben das Kleid der Unschuld verloren, wir sind aus dem Paradiese vertrieben worden usw.

Vor allen aber ist die Kindertaufe, die im Oriente ebenso notwendig erachtet und allgemein in Übung war, wie im Abendlande, der unumstößlichste Beweis für den Glauben an die Erbsünde. Die Pelagianer selbst fürchteten, wie der heilige Hieronymus bezeugt, gesteinigt zu werden, wenn sie die Sünde der Kinder öffentlich leugneten.

---

[1]) C. Julian. haer. Pelag. defensorem libri VI.

[2]) Die Homilie de baptizatis gilt allgemein für verloren, Haidacher weist nach, daß sie die noch lateinisch erhaltene Rede ad neophytos ist, welche ziemlich allgemein für unecht gehalten wird. Es läßt sich aber kein einziges Kriterium der Unechtheit nachweisen, vielmehr stimmt alles zu dem Goldmund. Haidacher gibt die ganze Homilie mit dem griechischen Texte, soweit er aus Zitaten und Zentonen zu haben war. Zeitschr. f. kathol. Theologie. Innsbruck 1904. S. 168 ff.

Cogis me, ut ad invidiosum illud veniam et dicam tibi: Quid enim peccaverunt (infantes)? Ut statim in me populorum lapides conjicias, et quem viribus non potes voluntate interficias.[1])

Eine so vollkommene Übereinstimmung der Christenheit im Glauben an die Erbsünde ist auch selbstverständlich, wenn nicht rationalistische Gelüste, wie sie die Triebfeder der Irrlehre des Pelagius und Cölestius waren, über den klaren Sinn des Wortes Gottes gestellt werden. Mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit hat der heilige Paulus die Lehre von der Erbsünde vorgetragen und zwar in der grundlegenden Beziehung, in welcher Christus zu dem ersten Adam steht.

„Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod und so der Tod auf alle Menschen übergegangen ist, weil alle (in ihm) gesündigt haben. Denn bis zum Gesetze war die Sünde in der Welt; aber die Sünde wurde nicht angerechnet, da ein Gesetz noch nicht da war. Und doch herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über die, welche nicht nach der Ähnlichkeit der Übertretung Adams gesündigt hatten: dieser ist Typus des Zukünftigen.

„Aber nicht wie die Sünde, so auch die Gnade. Denn wenn durch die Sünde des Einen die Vielen gestorben sind, wird weit mehr die Gnade Gottes und die Gabe durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus dem vielen überflüssig zuteil. Und nicht wie durch den einen, der sündigte, ist die Gabe. Denn die Verurteilung kam von einem zur Verdammung, aber die Gnade zur Rechtfertigung von vielen Sünden . . .

„Also wie durch Eines Sünde über alle Menschen die Verdammung, so durch des Einen Gerechtigkeit für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens. Denn wie durch eines Menschen Ungehorsam die Vielen Sünder geworden sind, so auch durch den Gehorsam des einen die vielen gerecht werden . . .“ [2])

Ohne noch auf die einzelnen Sätze des Apostels einzu-

---

[1]) Dial. contr. Pelag. III, 17.

[2]) Röm. 5, 12—20.

gehen, stellt sich der Leitgedanke klar und deutlich heraus: Wie durch Adam, das Vorbild Christi, durch den Stammvater, Verdammnis, Tod und Sünde über die Menschheit gekommen ist, so durch Christus Gnade, Gerechtigkeit und Leben; ja, mehr hat uns Christus wieder gegeben, als uns Adam verloren hat. Damit ist aber das Wesen der Erbsünde im wesentlichen gezeichnet.

Doch betrachten wir die einzelnen Sätze. „Durch Adam ist die Sünde in die Welt gekommen." Das ist die Sünde der Welt, die Sünde des ganzen Geschlechtes: die persönliche Tat Adams kann nicht gemeint sein; denn daß dieselbe in die Welt gekommen, bedarf keiner Erwähnung: es ist nicht die *παράβασις*, wie die persönliche Übertretung Adams bezeichnet wird,[1]) sondern „die Sünde" schlechthin *ἡ ἁμαρτία*. Wollte man die Sünde im allgemeinen verstehen, die mit Adam ihren Anfang genommen, so trifft nicht zu, daß Adam die Sünde in die Welt gebracht hat, das hat vielmehr Eva getan.

„Und durch die Sünde der Tod." Alle Menschen sterben aber, also müssen alle gesündigt haben, weil nach dem Apostel „der Tod der Sold der Sünde ist". Hier erklärt er ausdrücklich, daß der Tod über alle kommt, wegen der Sünde aller. „So ging der Tod auf alle über, weil alle gesündigt haben" (*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*).

Wir übersetzen hier nach der gewöhnlichen neueren Auffassung, welche *ἐφ ᾧ* als Kausalpartikel entsprechend dem hebr. baascher, kaascher nimmt; wörtlich wäre es zu geben: auf Grund dessen alle gesündigt haben, weshalb die Vulgata übersetzt: in quo omnes peccaverunt, womit die Erbsünde, die Sünde aller Menschen in Adam unmittelbar sehr bestimmt ausgesprochen wird. In dem „auf Grund dessen" liegt beides: die kausale Begründung des Todes durch die Sünde und die Sünde aller Menschen in dem Stammvater begangen.

Man könnte nun einwenden: alle sündigen ja persönlich, darum folgt auch ohne Erbsünde der Tod aller als Strafe für die Sünde.

---

[1]) V. 14.

Aber viele, wie die große Zahl der Kinder, haben nicht gesündigt und doch sterben sie. Das erklärt auch Paulus selbst, indem er bemerkt, daß auch die, welche Adam im Sündigen nicht gefolgt sind, doch sterben.[1])

Einen andern Einwand widerlegt der Apostel in V. 13: Das positive Gesetz verhängt den Tod für die Sünden; also bleibt auch ohne Adams Sünde der Tod als Strafe. — „Aber der Tod herrschte schon vor dem Gesetze Mosis in der Welt," war allgemeines Gesetz auch über die Unschuldigen. Die Sünden wurden nicht „angerechnet", nicht als todeswürdig durch ein Gesetz bestimmt.

Kraft des Gegensatzes, den der Apostel zwischen Adam und Christus anstellt, erleiden wir nicht nur den Tod infolge der Sünde Adams, sondern sind auch wirklich Sünder. Denn durch Christus wird uns nicht nur Leben, sondern auch Gerechtigkeit, also durch Adam Tod und Verdammnis; und ausdrücklich erklärt er: „durch Christus werden die vielen gerecht, durch Adam die vielen Sünder".[2])

Es darf nicht auffallen, daß der Apostel die Gerechtfertigten wie die Sünder viele nennt. Unstatthaft wäre es, daraus zu folgern, daß wir nicht alle durch Christus gerechtfertigt werden, so auch nicht alle als Sünder zu bezeichnen wären. Denn dieselben, welche er die vielen nennt, bezeichnet er mehrmals durch alle.[3]) Viel und alle widersprechen sich nicht, also darf man nicht einige ausnehmen, wenn alle auch viele genannt werden. Es ist ja aber klar, warum er alle die vielen nennt, immer im Gegensatz zu dem so stark betonten einen, den einen Adam, den einen Christus: es ist die Mitteilung von einem auf die vielen. In dem Ausdrucke *οἱ πολλοί* kann aber umsoweniger an Ausnahmen von allen gedacht werden, als es die bestimmtere Bedeutung von „die große Menge" hat.

Auch die Gerechtigkeit, die Gnade, die Rechtfertigung durch Christus braucht nicht eingeschränkt zu werden: er hat tatsäch-

---

[1]) V. 14.
[2]) V. 19.
[3]) V. 12, 18.

lich allen ohne Ausnahme das Heil, die Gnade, die Gerechtigkeit verdient.

Eine grammatische Schwierigkeit könnte manchem in betreff der Beweiskraft unserer Stelle noch der Umstand machen, daß wir keinen formellen Nachsatz haben zu: „Wie durch einen Menschen . . .“ Wie kann ein Anakoluth einen Beweis abgeben? Doch sieht jedermann, wie der Nachsatz formell lauten müßte; durch den ganzen Zusammenhang ist der Nachsatz vollkommen indiziert: So durch Christus das Leben, die Gnade.

Aber selbst formell könnte man mit dem heiligen Irenäus den Nachsatz in V. 18 finden, wenn man V. 13—18 als Parenthese nimmt, nach deren Schließung der Apostel das für solche Konstruktionen gebräuchliche also (ἄρα) anwendet, um den angefangenen, aber unterbrochenen Vordersatz wieder einzuführen und durch den entsprechenden Nachsatz abzuschließen.

Nach Darlegung der Ausführungen des heiligen Paulus an dieser für die Erbsünde klassischen Stelle ist es nicht nötig, noch andere Schriftbeweise zu führen; die dem Alten Testament entnommenen sind auch manchen Bedenken unterworfen.

II. Freilich in Widerspruch mit dem Alten Testament, wie die Pelagianer behaupten, steht die Erbsünde nicht. Die Pelagianer beriefen sich auf Stellen, wie „die Seele, welche sündigt, wird sterben; der Sohn wird nicht die Sünde des Vaters büßen, und der Vater wird nicht die Sünde des Sohnes büßen“.[1])

Dagegen ließen sich Stellen des Alten Testaments anführen, welche dem Wortlaute nach das gerade Gegenteil besagen. „Ich bin der Herr dein Gott, ein starker und eifernder Gott, der die Missetaten der Väter an den Kindern straft bis ins dritte und vierte Geschlecht derer, die mich hassen, und der Barmherzigkeit übt bis ins tausendste Glied an denen, die mich lieben und meine Gebote halten.“[2])

Damit ist freilich die Schwierigkeit nur niedergeschlagen, nicht gelöst, denn es ist eine innere Ungerechtigkeit, den Sohn

[1]) Ezech. 18, 20.

[2]) Deuter. 20, 5, 6.

wegen der Sünden seines Vaters zu strafen. Gewiß! Aber das tut auch Gott nicht, wenn er die Sünden der Menschen bis ins vierte Geschlecht büßen läßt. Die Trübsale, welche wegen der Sünden der Eltern über die Kinder und Kindeskinder kommen, sind nicht für diese, sondern für die Urheber der Sündenstrafe, die Eltern, manchmal empfindlichere Strafe, als das persönliche Leiden. Für die Kinder sind es Prüfungen, zur Strafe werden sie nur dann, wenn sie, wie gewöhnlich, das Sündenleben der Eltern nachahmen.

Doch ist auch damit nicht alle Schwierigkeit gelöst. Denn nicht bloß die Leiden, welche wegen der Sünde über Adam kamen, gehen auf uns über, sondern auch die Sünde. Und das ist mit der Gerechtigkeit Gottes nach den so emphatischen Ausführungen des Propheten Ezechiel im ganzen 8. Kapitel unverträglich. Bei der Erbsünde scheint ganz genau das israelitische Sprichwort zuzutreffen, das nach Gottes Befehl nicht mehr gehört werden soll: „Die Väter haben sauere Trauben gegessen, und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden.“ [1])

Die persönliche Sünde Adams wird uns in keiner Weise imputiert; die Erbsünde besteht nicht in der Imputierung einer fremden Sünde, sondern in einem Verluste von Gaben, welche weder Adam noch uns gebührten, infolge der Übertretung des Gebotes Gottes, an dessen Beobachtung die Erhaltung dieser Gaben geknüpft war. Für Adam war diese Entziehung der Gaben ganz eigentliche Strafe, für uns mehr Folge. Weil aber unter diesen Gaben auch die heiligmachende Gnade die erste Stelle einnimmt, so sind wir nun, weil nicht mehr in dem richtigen Verhältnisse zu Gott stehend, Kinder des Zornes, von Natur aus, durch Geburt, wie der heilige Paulus sagt: [2]) und darin liegt, wie wir sehen werden, das Wesen der Erbsünde.

Aber, wird man fragen, warum sind wegen der Sünde die Verluste Adams auf uns übergegangen, nicht aber die Wirkungen seiner Buße?

Weil er nicht zum Haupte und Repräsentanten des Men-

---

[1]) Ezech. 18, 2. 3.

[2]) Ephes. 2, 3.

schengeschlechtes in seiner Bekehrung bestellt war, sondern nur in dem Prüfungsgebote. Es ist dies eine sehr weise Einrichtung Gottes. Es sollte keine allgemeine Amnestie erteilt werden, sondern jeder einzelne sollte sich bemühen, mit Gott ausgesöhnt zu werden. Aus demselben Grunde werden durch den Kreuzestod Christi nicht alle ein für allemal gerechtfertigt, sondern ein jeder muß durch persönliche Anstrengung die vollbrachte Erlösung sich aneignen.

Aus demselben Grunde müssen auch die Kinder, welche von getauften, also von der Erbsünde befreiten Eltern geboren werden, getauft werden. Gott hätte ja die Buße Adams für das ganze Geschlecht annehmen können, und die Reinigung der Eltern auch für die Kinder gelten lassen: aber die Wohltat der Versöhnung wird mehr geschätzt und anerkannt, wenn sie jedem einzeln erwiesen werden muß.

Man kann auch nicht einwenden: Die Eltern können nicht vererben, was sie selbst nicht mehr haben. Denn die Eltern vererben nicht ihre Sünden, sondern die Sünde der Natur. Sie stehen in der Zeugung im Dienste der Natur, welche auf diese Weise das Menschengeschlecht erhalten will. Als Werkzeuge der Natur pflanzen sie auch deren allgemeine Mängel und Schäden fort: zu solchen Schäden gehört aber die Mißfälligkeit der Natur, welche nicht den ihr nach Gottes Anordnung notwendigen Gnadenstand besitzt.

Zwingli führt gegen die Befleckung der von christlichen Eltern gebornen Kinder die Worte des heiligen Paulus an: „Sanctificatus est enim vir infidelis per mulierem fidelem et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem: alioquin filii vestri immundi essent: nunc autem sancti sunt.[1])

Daß die Kinder nicht schon durch die Abstammung von christlichen Eltern so heilig sind, daß sie der Taufe nicht bedürften, geht schon aus dem Vergleichsobjekte des Apostels hervor: Durch eine gläubige Ehefrau wird der heidnische Mann nicht Christ, nicht heilig, so daß er der Taufe nicht bedürfte. Also gilt dies auch nicht von den Kindern christlicher Eltern.

---

[1]) 1 Kor. 7, 14.

Man braucht sich auch nur klar zu machen, was der Apostel unter „Heiligkeit" versteht. Die Heiligkeit ist eine doppelte: im engeren Sinne die eigentliche persönliche Gerechtigkeit, sittliche Vollkommenheit, und im weiteren Sinne die Heiligkeit, Weihe, welche auch Dingen, Orten, Handlungen zukommt, insofern sie „geweiht" sind, in besonderer Beziehung zu Gott stehen. In dieser Weise sind die Kinder und jedes Mitglied einer heiligen, christlichen Familie heilig, ist der Mann einer christlichen Frau, die Frau eines christlichen Mannes heilig. Sie leben in einer heiligen Atmosphäre, welche sie zur eigentlichen sittlichen Heiligkeit führt.

Der heilige Augustin begründet die Notwendigkeit der Taufe für die Kinder getaufter Eltern damit, daß die Zeugung nicht Sache des Gerechtfertigten, sondern des Menschen ist, als eines Gliedes der Natur, welche verderbt ist.[1]) In der Tat steht der Mensch bei der Fortpflanzung im Dienste der Gattung, es ist nicht so sehr eine individuelle Tätigkeit, wie Essen und Trinken, sondern eine gattungsmäßige, auf die Erhaltung der Gattung gerichtet.

Diesen Gedanken modifiziert der heilige Thomas dahin, daß er sagt, nicht der Seele nach, dem Sitz der Gnade, zeuge der Mensch, sondern nach dem niederen Triebe des Menschen, der, weil des Urstandes beraubt, befleckt, keine Seele mit der Gnade ausgestattet, sondern eine entblößte, befleckte Seele verlangt.[2])

Der heilige Augustin illustriert a. a. O. dieses Verhalten durch eine Analogie aus der Natur:

Justum baptizatum pone granum purgatum: non attendis, quia de grano purgato frumentum cum palea nascitur, sine qua seminatur.

Noch näher liegt die Analogie mit dem gepfropften Baume.

---

[1]) Ideo de baptizato non justus nascitur, quia non eum generat, unde regeneratus est, sed unde generatus est. serm. 294, n. 16.

[2]) Manifestum est, quod homo baptizatus non generat secundum superiorem partem animae, sed secundum inferiores et corpus; et ideo homo baptizatus non transfundit in prolem novitatem Christi, sed vetustatem Adae. De malo q 4. a. 6. ad 4m.

Der Same des gepfropften Obstes bringt Wildlinge hervor, die, um edles Obst zu erzeugen, wieder gepfropft werden müssen.

Von der Erbsünde aus erhebt sich noch ein ernster, allgemeiner Einwand gegen die bestehende Heilsordnung. Ich meine nicht den alten, vielmals widerlegten Einwurf, warum Gott den Adam schuf, wenn er doch seine Sünde voraussah. Wichtiger ist die kurze Dauer des eigentlich von Gott gewollten Zustandes, und was noch bedenklicher scheint, der ungeheure Aufwand von Mitteln, um eine neue Heilsordnung zu begründen.

Ob der paradiesische Zustand wirklich nur so kurze Zeit gedauert hat, wie man sich gewöhnlich vorstellt, läßt sich nicht entscheiden; die Offenbarung läßt Spielraum für jede, auch sehr lange Dauer. Er war kurz insofern er jedenfalls nicht über die ersten Menschen hinausging. Auch sehr kurz gegenüber der langen Dauer des jetzigen Zustandes, der allerdings eigentlich von Gott intendiert zu sein scheint. Dieser ist aber in mancher Beziehung besser als der erste, wie der heilige Paulus lehrt, da er sagt, die Gabe durch Christus übertreffe bei weitem den Verlust durch Adam.

Und die Kirche singt im Exultet des Karsamstag: O felix culpa. O vere necessarium Adae peccatum quod talem ac tantum meruit Redemtorem. In der Tat, die Menschwerdung, welche uns einen Gottmenschen gebracht, ist mehr wert als der glücklichste paradiesische Zustand. Und auch unsere Lage ist nicht notwendig schlechter geworden; denn wir können mit der Gnade Christi zu derselben und noch höherer Stufe der Gnade und Glorie gelangen als Adam und ein unschuldiges Menschengeschlecht.

Allerdings hat Gott unsägliche Mittel aufgeboten, um diese neue Ordnung zu schaffen, und in derselben die Menschen zu ihrem Ziele zu führen; aber es wird damit auch ein unvergleichlich höheres Ziel erreicht. Denn die Menschwerdung, das Leben, die Heilsveranstaltungen, das Leiden des Gottessohnes verherrlichen Gott unvergleichlich mehr, als alle Geschöpfe, auch die heiligsten, ihn ehren könnten. Die Ehre Gottes aber ist der Zweck der Welt.

Über das Wesen der Erbsünde.

I. Alle Theologen stimmen darin überein, die Erbsünde als einen Zustand, habitus zu betrachten, nicht insofern Zustand, habitus die Vollkommenheit der Fähigkeit in Beziehung auf die Handlung derselben bezeichnet, sondern insofern Zustand in seiner zweiten Bedeutung genommen wird und die Verfassung der Natur bezeichnet, besonders wenn dieselbe gleichsam zur zweiten Natur geworden ist. Aber nicht weniger betrachten alle Theologen die Erbsünde als Handlung, und wenn beide zuweilen sagen, sie sei keine aktuelle Sünde, so verstehen sie darunter die persönliche.

Die Sünde als Handlung ist eine freie Übertretung des göttlichen Gebotes. Der Zustand der Sünde ist die Folge dieser Handlung und der bleibende Grund, weshalb derjenige, welcher gesündigt hat, Sünder ist und genannt wird. Dieser Zustand besteht aber nicht bloß darin, daß jemand gesündigt hat, denn auch der gerechtfertigte Büßer hat gesündigt; es muß also in einer wirklichen, im Sünder so lange fortdauernden Folge bestehen, bis er sich bekehrt und Verzeihung erlangt. Der Zustand der Sünde kann auch nicht in der Neigung zur Sünde bestehen. Denn diese Neigung kann vorhanden, sie kann überwiegend, sie kann so groß sein, daß sie dem Menschen gleichsam Gewalt antut, ohne daß er deshalb Sünder sei; eben weil er nicht dadurch zum Sünder wird, weil er zum Sündigen geneigt ist oder sündigen wird, sondern dadurch, daß er gesündigt hat und daß die Handlung in ihrer Wirkung in ihm fortdauert, nämlich darin, daß er von Gott abgewandt und getrennt ist, Gottes Gnade und Wohlgefallen verloren hat (culpa), des göttlichen Zornes und der Strafe (reatus) würdig geworden ist. Obgleich nun im Naturzustande diese Abwendung von Gott ohne wirkliche und innere Veränderung in der Seele des Sünders geschehen könnte, so bringt doch dieselbe in der mit der heiligmachenden Gnade als mit einer der Seele wirklich innewohnenden Eigenschaft gezierten Menschen durch den Verlust derselben eine innere Umänderung hervor. Dieser Verlust ist für die Person Strafe, für die Natur aber, insofern sie sich

von Gott abwendet, ist er das Wesen der Sünde, insofern sich aber Gott mit seiner Gnade aus der Seele des Menschen entfernt, ist er auch Strafe.

In der übernatürlichen Ordnung nämlich ist der Verlust der heiligmachenden Gnade nur eine besondere Gestaltung der Abwendung von Gott und von dieser nur verschieden wie die Gerechtigkeit von der heiligmachenden Gnade, d. h. es ist die formale Wirkung der Abwendung.

Wenige Theologen ausgenommen, waren alle der Ansicht, daß die Erbsünde, weil sie wahre Sünde ist, jene drei oder wenn man will vier Elemente in sich schließe, und daß nur in ihnen das Wesen der Erbsünde gesucht werden könne.

Einige Skotisten glaubten es in der Straffälligkeit zu finden. Aber diese Meinung ist durchaus unhaltbar; denn wir sind ja nicht Sünder, weil wir straffällig sind, sondern umgekehrt.

Andere Skotisten heben den reatus culpae, in dem das Mißfallen Gottes an der Sünde besteht, hervor. Aber auch die Schuld, obgleich unzertrennlich von der Sünde, setzt doch dieselbe voraus.

Es bleibt also nur übrig, das Wesen der Erbsünde in den in der übernatürlichen Ordnung die Abwendung von Gott modifizierenden Mangel der heiligmachenden Gnade zu setzen. Dieser Zustand wird in der Heiligen Schrift Makel genannt, sowie die Befreiung davon Reinigung. Und dies stimmt denn auch mit dem Begriff von der heiligmachenden Gnade überein, welche ein Schmuck der Seele ist.

Jedoch kann nicht jeder Mangel der heiligmachenden Gnade eine solche Makel in der Seele herbeiführen; dieser Mangel muß verschuldet sein, er muß gegen die Anordnung Gottes laufen: die Erbsünde kann wie jede andere Sünde ohne freiwillige Übertretung des Gesetzes Gottes nicht gedacht werden.

Nun aber werden wir von der einen Seite schon in der Erbsünde geboren, ja empfangen, und sind demnach schon Sünder, ehe wir unsern persönlichen, freiwilligen Willen mißbrauchen konnten; auf der andern Seite lehrt uns der Glaube, daß wir die Erbsünde von Adam haben. Also muß die freiwillige

Übertretung Adams der Grund sein, warum der Mangel der heiligmachenden Gnade in uns Sünde und Schuld ist. Dies könnte aber wiederum nicht sein, wenn wir mit Adam nicht in einem gewissen Sinne *eins* wären, so daß seine Tat einigermaßen Tat des ganzen Geschlechtes sein könnte; die Einheit aber, die uns mit Adam verbindet, besteht darin, daß, wie der heilige Thomas sagt, er das *Prinzip der ganzen Natur* war, daß, wie Augustin sich ausdrückt, in ihm die ganze Natur enthalten war, daß, wie der Wille im Menschen alle Glieder bewegt, und ihnen so gleichsam die Sünde und das Verdienst mitteilt, so Adam durch die Zeugung alle Menschen, die von ihm abstammen, bewege und ihnen seine Sünde gemeinsam mache.

Diese physische Verbindung mit dem Haupte der Natur ist aber nicht die adäquate Ursache der Erbsünde; sonst müßten alle Sünden Adams, wie auch seine Buße, ja auch die Sünden unserer nächsten Eltern auf uns übergehen. Der Unterschied zwischen diesen und der Erbsünde besteht darin, daß Gott beschlossen hatte, daß die übernatürlichen, dem Adam verliehenen Gaben dem ganzen Geschlechte angehören und durch die Abstammung und Zeugung fortgepflanzt werden sollten, unter der Bedingung jedoch, daß er das ihm gegebene Gebot beobachte, während wir in betreff der übrigen Sünden und der Buße Adams eine solche Anordnung Gottes nicht haben: die Einheit der Natur und die physische Abstammung ist also das Fundament, kraft dessen jene Gaben nicht persönliche, sondern Gaben der Natur sein *konnten*, warum Gott in dem einen das ganze Geschlecht verpflichten konnte; sie ist aber nicht die adäquate Ursache von der Sünde.

Diese Gemeinsamkeit der Tat Adams und des ganzen Geschlechtes ist denn auch klar in der Offenbarung ausgesprochen; der Apostel lehrt ja ausdrücklich, daß wir in Adam gesündigt haben, und daß dies, und nicht die Nachahmung, der Grund ist, warum wir Sünder geworden sind (peccaverunt — peccatores constituti sunt).

II. Der heilige *Augustin*, von Gott besonders berufen, dies Dogma zu verteidigen, kann und muß, mögen nun seine persön-

lichen Eigenschaften betrachtet werden, oder sein Verhältnis zu den übrigen Bischöfen, wenn einer, so er als vollgültiger Zeuge der Lehre der Kirche gelten. Er, der von dem Heiligen Stuhle und dem Konzil zu Orange gerade in dieser Beziehung in Schutz genommen worden ist, kommt sehr oft darauf zurück, erklärt es als in der Heiligen Schrift enthalten mit großer Beharrlichkeit und Festigkeit, daß wir in Adam gesündigt haben, als wir alle nur jener Eine waren.

Mit dem heiligen Augustin stimmen die übrigen Väter überein, die so von der Sünde Adams sprechen, als wären wir zugegen gewesen, als seien wir vom Teufel verführt worden, hätten die Frucht gekostet, seien schwach gewesen (φεῦ τῆς ἐμῆς ἀσθενείας, Gregor von Nazian), hätten nicht gefastet (Basilius), das Zischen der Schlange gehört (Gregor von Nyssa) usw.

Aus alldem ist also klar, daß der Mangel der heiligmachenden Gnade in uns Sünde sein kann, insofern die Natur in ihrem Haupte denselben verschuldet hat. Freilich sehen wir die Gemeinschaft zwischen Adam und seinen Nachkommen nicht insoweit ein, daß unsere Vernunft gar keine Schwierigkeit darin fände; im Gegenteil besteht gerade darin das Geheimnisvolle dieses Dogmas, und hierin haben besonders die Theologen gearbeitet, zu erklären, wie Adams Tat unsere Tat sein kann.

Einige, wie Pighius und zum Teil auch Katherini, beschränkten die Sünde in uns auf eine bloße Imputation der Sünde Adams, so daß diese nicht die Ursache der Erbsünde, sondern dieselbe formaliter wäre.

Jedoch ist klar, daß eine jede Zurechnung, damit sie nicht unwahr und ungerecht sei, die Sünde oder das Verdienst voraussetzt.

Andere beschränkten die Erbsünde nicht zwar auf eine bloße äußere Imputation, glaubten jedoch, wie sie im Zustande der persönlichen Sünde die heiligmachende Gnade weniger berücksichtigen zu müssen glaubten, so auch das Wesen der Erbsünde in die Fortdauer der Sünde Adams setzen zu müssen.

Jedoch ergibt sich bei einer näheren Betrachtung, daß diese Meinung im Wesentlichen von der des heiligen Thomas und der unter den Theologen jetzt wieder gewöhnlichen nicht verschieden

ist. Denn alle Theologen finden in der Erbsünde zwei Hauptelemente, den Mangel der heiligmachenden Gnade und die Beziehung auf die Sünde Adams; darin weichen sie nur voneinander ab, daß die einen mit dem heiligen Thomas in recto den Verlust der heiligmachenden Gnade setzen, welcher wegen der Sünde des Prinzips der Natur Schuld und Sünde der Natur und folglich der Person ist, während die andern die Fortdauer der Sünde Adams, insofern die Verletzung eines für das Menschengeschlecht bestehenden sittlichen Gesetzes auf dem Geschlechte lastet, mehr in den Vordergrund stellen.

Die Erbsünde besteht nicht in der Begierlichkeit.

Ganz unhaltbar ist die Meinung von Hermes, der die Erbsünde in einen Mangel an Harmonie zwischen Fleisch und Geist setzt.

Luther, Kalvin, Zwingli, Bajus und die Jansenisten weichen nur darin von Hermes ab, daß jene (Zwingli ausgenommen) die Begierlichkeit wahre Sünde nennen, Hermes aber mit ihnen zwar darein das Wesen der Erbsünde setzte, jedoch leugnet, daß sie im wahren Sinne des Wortes Sünde sei. Weshalb er denn auch mit ihnen behauptet, Gott hasse dieselbe in uns, abgesehen von der Tat Adams. Er ist folglich mit ihnen verurteilt.

Der Apostel lehrt,[1]) daß wir in Adam gesündigt haben. Nun kann man allerdings metonymisch sagen: die Sünde herrscht in mir, statt die Begierlichkeit herrscht in mir; unerträglich aber wäre zu sagen: ich habe gesündigt, wenn darunter nicht eine wirkliche Sünde, sondern die bloße Begierlichkeit verstanden werden soll.

Der Apostel leitet aus dieser „Sünde" die Strafe des Todes, die Verurteilung her, wie aus der Rechtfertigung Jesu Christi die Heiligung. Nun streitet es aber mit allen Begriffen von Gerechtigkeit, daß jemand zur Strafe verurteilt werde, nicht weil er schuldig ist, sondern weil er unter die Begierlichkeit geraten ist.

[1]) Röm. 5.

Daher erklärt die zweite Synode von Orange can. II:

Si quis soli Adae praevaricationem suam et non ejus propagini asserit nocuisse aut certe mortem tantum corporis, quae poena est peccati, non autem et peccatum, quod est mors animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse, detestabilem injustitiam Deo dabit, contradicens Ap. dicenti: Per unum hominem etc.

Das Konzil von Trient erklärt:

1° In baptizatis remitti omne id, quod veram et propriam rationem peccati habet; 2° in renatis enim nihil odit Deus; 3° manere in baptizatis concupiscentiam; 4° quae in renatis non sit vere ac proprie peccatum; 5° remissionem peccatorum non esse in non imputatione, sed in interna emundatione.

Nun aber ist gewiß, daß die Begierlichkeit in den Getauften und Ungetauften nicht verschiedener Art ist; denn die Imputation kann keine Verschiedenheit machen; die Möglichkeit, sie zu überwinden, auch nicht; denn auch die Ungetauften können ihr widerstehen; und in vielen Getauften ist sie nicht schwächer als in den Heiden, wird actu nicht mehr überwunden als von den Heiden. Dagegen ist der Unterschied zwischen Getauften und Ungetauften nicht bloß ein gradueller, sondern ein wesentlicher.

Da den Naturgesetzen gemäß nur was der Gattung angehört, sich fortpflanzt, so ist nicht abzusehen, wie ein von Adams Sünde verursachtes Übel sich auf alle Nachkommen verbreitet, bloß „auf dem Wege des Physischen".

Der heilige Jakobus lehrt: „Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Deinde concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum, peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem."[1])

Nun aber verwirft Hermes selbst den von der Kirche verdammten Irrtum von Bajus und Luther, daß die Begierlichkeit nicht in einer Lüsternheit, sondern in der inneren Verderbtheit des menschlichen Willens liege, vermöge deren die Kinder, so-

[1]) Jak. 1, 14.

bald sie zum Gebrauche der Vernunft gelangen, Gott lästern und seinem Gesetze widerstreben.

Der heilige Augustin erklärt:[1]) „Concupiscentia tamquam lex peccati immanens in membris corporis mortis hujus, cum parvulis nascitur, in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur, parvulos non baptizatis innectit et trahit ad damnationem."

Also erkennt Augustin in der Begierlichkeit nur insofern die Sünde an, inwiefern sie mit dem reatus verbunden ist. Nun kann er aber unter dem reatus nicht eine der Begierlichkeit wesentliche Eigenschaft, wie Jansenius meint, verstehen, sonst könnte die Vergebung bloß Nichtanrechnung sein; wo hingegen Lehre Augustins ist, daß der Mensch innerlich gereinigt wird.

Es ist der reatus entweder culpae oder poenae. Es hört aber der heilige Augustin nicht auf, zu erklären, daß ohne culpa keine poena, daß Julian, der nur eine Erbstrafe, aber keine Erbschuld zugab, Gott der Ungerechtigkeit zeihe.

Also macht Augustin, auf den man sich hauptsächlich beruft, keine Schwierigkeit. Im Gegenteil:

Augustin, der Repräsentant der katholischen Kirche in diesem Streite, vom Apostolischen Stuhle und der Synode von Orange in Schutz genommen, vom Konzil von Trient in manchem wörtlich wiedergegeben, tamquam fundamentum quo lapides nutantes firmentur, oft und zuversichtlich, auf die Tradition der Väter gestützt, beweist die Erbsünde aus der Taufform: „in remissionem peccatorum". Ihm stimmen bei Zosimus, das Konzil von Karthago und Trient, welches erklärt, die Kleinen würden wahrhaft (veraciter) getauft in remissionem peccatorum, die Taufform sei an ihnen nicht unwahr.

Nun aber behauptet Hermes, daß die Erbsünde der „Verzeihung" nicht bedürfe, eben weil sie keine wahre Sünde sei. Also setzt er sich in offenen Widerspruch mit der Kirche.

---

[1]) August l. II de pecc. merit. et rem. c. IV.

Ist das Dogma von der Erbsünde ein eigentliches Geheimnis?

I. Um diese Frage zu lösen, muß das Wesen der Erbsünde und somit die beiden in ihrem Begriffe enthaltenen Momente, die Sünde und die Vererbung, welche wir oben kurz nach Kleutgen skizziert haben, genauer erklärt werden. Nun liegt aber gerade hierin die Schwierigkeit, jedes dieser Momente seiner vollen Bedeutung nach derart zur Geltung zu bringen, daß sie sich nicht gegenseitig aufheben. Will man in dem Begriff der Erbschuld das Wesen der Sünde zur Geltung bringen, so scheint dasselbe notwendig eine persönliche Tat zu verlangen, die doch bei den Nachkommen des Stammvaters, welche schon bei ihrer Geburt die Erbsünde an sich tragen sollen, nicht möglich ist. Betont man die Vererbung, dann kann dieselbe sich wohl auf äußere Güter, auch auf Eigenschaften des Leibes und der Seele beziehen: aber daß die Schuld eines Menschen einem andern, wenn er auch leiblich von ihm abstammt, imputiert werde, widerspricht nicht nur unserm unmittelbaren sittlichen Gefühle, sondern auch der klaren Vernunfteinsicht, daß nur die Willenstat die Seele mit Schuld belasten könne.

Mit großem Nachdruck erklärt denn auch der gerechte Gott, daß der Sohn nicht die Sünde seines Vaters tragen, wie auch der Vater nicht die Sünde des Sohnes zu tragen habe. Die Seele, welche gesündigt hat, sie selbst soll sterben; die Gerechtigkeit des Gerechten bleibt auf dem Gerechten, und die Missetat des Gottlosen bleibt auf dem Ungerechten.[1])

Diese bereits von den Pelagianern gegen die Erbsünde vorgebrachten Schriftstellen können indes schon dadurch als nicht beweisend dargetan werden, daß derselbe gerechte Gott bei der Promulgation der zehn Gebote erklärt: „Ich bin ein eifernder Gott; ich züchtige die Sünden der Väter bis ins dritte und vierte Geschlecht.“ Gewiß kann der allheilige Gott sich nicht widersprechen; und es kann darum die letzte Stelle mit der

[1]) Ezech. 18, 20.

ersteren nicht im Widerspruch sein. Gott straft an den Kindern und Kindeskindern, d. h. Kinder und Kindeskinder haben die Folgen der Sünden ihrer Väter zu tragen. Und diese Leiden der Kinder sind ebenso Strafen für die sündigen Väter, wie die schmerzlichen Züchtigungen, die sie an sich selbst erfahren; ja, der Schmerz der Kinder kann für die Eltern, die ihn verursacht haben, eine härtere Strafe sein, als wenn sie denselben selbst zu leiden hätten. Für die Kinder sind jene Sündenfolgen an und für sich keine Strafen, sondern werden es erst dann, wenn sie auch an der Schuld der Eltern teilnehmen. Sind sie unschuldig, dann sind jene Leiden nur Prüfungen von derselben Art, wie sie ihnen auch aus andern Unglücksfällen erwachsen können.

So ist also durchaus wahr, daß Gott die Sünden bis ins dritte, ja bis ins zehnte Geschlecht und noch weiter straft, und wieder ist wahr, daß nur der Sünder selbst für seine Missetat gestraft wird.

Beides trifft denn auch einigermaßen bei der Erbsünde zu. Alle Leiden, welche die Nachkommen Adams treffen, sind Sündenstrafen, aber zunächst nur für Adam selbst; für die Nachkommen sind jene Leiden eigentliche Strafe nur dann, wenn sie seine Sünde durch persönliche Übertretung nachahmen, an ihr teilnehmen. Denn die Strafe im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann nur über den verhängt werden, der seine Vergehen kennt, der weiß, warum er gestraft wird; die Strafe ist wesentlich auf Erkenntnis und Willen gerichtet: ein Tier, einen Blödsinnigen, ein unmündiges Kind kann man nicht strafen. Nun kennen aber die meisten Menschen die Erbsünde gar nicht, sie können nicht wissen, warum sie gestraft werden. Und auch die Christen, welche sie kennen, brauchen für dieselbe keine Buße zu tun und können sie nicht bereuen. Die Buße (poenitentia) ist aber eine Strafe (poena), die der Sünder über sich selbst verhängt. Äußere, also eigentliche, d. h. von einer Autorität verhängte Strafe und Buße können einander vertreten, stehen also in demselben Verhältnisse zur Schuld. Da wir also über die Erbsünde nicht Reue zu empfinden, nicht für sie Buße zu tun brauchen, so ist sie auch für uns nicht eigentliche Strafe. Jedenfalls kann sie nur in dem

Maße den Strafcharakter an sich tragen, als sie in uns selbst eine Schuld voraussetzt.

Die heiligen Väter betonen es, daß es eine Ungerechtigkeit von seiten Gottes wäre, uns für die Sünde Adams zu strafen, wenn wir nicht auch an seiner Schuld teilhätten. Diese ist also vor allem nachzuweisen; und gerade darin liegt die Schwierigkeit. Daß uns die Schuld unserer Väter zur Strafe angerechnet werde, ließe sich noch allenfalls ertragen, aber daß die Sünde des andern unsere Sünde werde, scheint ebenso und noch ungeheuerlicher, als daß uns die Tugend des andern unsere Tugend sei. Beides wird auch durch die obige Stelle aus Ezechiel ausdrücklich verworfen.

Damit ist denn allerdings die Ansicht derjenigen Theologen verurteilt, welche die Erbsünde lediglich darin finden, daß uns Gott die sündige Tat Adams anrechne; aber ein Übergang der Schuld Adams auf seine Nachkommen ist damit nicht als widersprechend dargetan. Denn wenn die Verdienste Jesu Christi uns zugute kommen und unser Verdienst werden können, trotzdem daß die Tugend des einen nicht auf den andern übergehen kann, wie der Prophet erklärt, so kann es auch nicht als unmöglich bezeichnet werden, daß die Mißverdienste Adams unsere Mißverdienste werden.

I. Um dies nun als Tatsache nachzuweisen, können wir entweder von unserm Zustande der Schuld ausgehen und auf Adam, von dem wir sie ererbt haben, zurückgehen, oder wir können unsern Ausgangspunkt von Adam nehmen und zusehen, wie er auf seine Kinder seine Schuld vererbt hat. Versuchen wir es auf letzterem Wege. Andere Theologen, wie oben Kleutgen, haben ersteren Weg eingeschlagen.

Bei jeder Sünde, also auch bei der Übertretung Adams, müssen wir die sündige Tat und den sündigen Zustand unterscheiden. Durch die sündige Tat, wenn sie schwere Sünde ist, wendet sich der Mensch von Gott, seinem letzten Ziele, ab, um in einem geschaffenen Gut seine Befriedigung zu finden. Durch diese Tat wird auch, wenn sie vorübergegangen ist, selbst wenn sie zurückgenommen wird, ein dauernder Zustand der Abwendung von Gott herbeigeführt. Der Mensch, der gesündigt hat,

beleidigt Gott, setzt Feindschaft zwischen sich und Gott; diese Feindschaft hört nicht auf, wenn der Akt vorüber ist, sie hört selbst nicht auf, wenn der Sünder seine Beleidigung zurücknimmt, wenn er sie bereut. Denn bevor volle Genugtuung dem Beleidigten geleistet ist, muß dieser seinen Beleidiger als Feind betrachten und ihm zürnen.

Den Zustand der Unordnung, in welchen der Sünder sich durch Abkehr von seinem Endziele gesetzt hat, muß Gott verabscheuen. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß durch die Tatsünde ein dauernder Zustand der Sünde geschaffen wird, selbst dann, wenn der Sünder nur in der natürlichen Ordnung sich befindet. Denn auch dann haben wir Abkehr von Gott, dem letzten Ziele, Feindschaft mit Gott, Mißfallen und Zorn Gottes wegen der sittlichen Mißgestalt und Unordnung, welche die Tat in der Seele verursacht hat.

Alles dieses muß dann also auch als Zustand der Seele Adams nach der Sünde bezeichnet werden. Aber vererben konnte er uns einen solchen Zustand, der lediglich die rein natürliche und notwendige Folge seiner Tat war, in keiner Weise. Denn eine sittliche Makel kann nicht vererbt werden, die Schuld, welche an der Tat selbst haftet, kann andern, wenn sie auch noch so eng physisch und moralisch miteinander verbunden sind, nicht imputiert werden. In einer rein natürlichen Heilsordnung könnte es also keine Erbsünde geben.

Ganz anders in der übernatürlichen Ordnung. Adam war von Gott mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet, die ihn zum Kinde Gottes machte, in die ganz unverdiente Sphäre des göttlichen Seins selbst erhob. Und zwar erhielt er dieselbe nicht bloß für seine Person, sondern für das ganze Geschlecht: er bekam sie als Stammvater; in ihm wurde das ganze Menschengeschlecht in die übernatürliche Kindschaft Gottes versetzt. Dieser Kindschaft entsprechend, erhielt er auch für sich und seine Nachkommen eine geziemende Ausstattung, die Freiheit von Begierlichkeit, von Unwissenheit, von Leiden und Tod. Weil aber alle diese Gaben durchaus übernatürlich, unverdient waren, konnte Gott deren Erhaltung und Vererbung an Bedingungen knüpfen. Tatsächlich gab er ihm das Prü-

fungsgebot, welches den selbstverständlichen oder ausdrücklich ausgesprochenen Sinn hat: alle diese Gaben wirst du für dich und deine Nachkommen nur bewahren, wenn du mein Gebot beobachtest. Übertrittst du es, so wirst du sie für dich wie für deine Nachkommen verlieren.

Daß Gott eine solche Bedingung stellen konnte, ist angesichts der Übernatürlichkeit der Gnade und der Außernatürlichkeit der übrigen Gaben ohne weiteres einleuchtend; daß Gott dieselbe auch tatsächlich gestellt hat, können wir teils erschließen, teils aus der Heiligen Schrift unmittelbar entnehmen, wobei dahinstehen mag, ob Adam diese Bedingungen, bezw. die ganze Tragweite seiner Verantwortlichkeit gekannt hat, wenigstens in betreff seiner Nachkommen deutlich erkannt hat. Daß er durch die Übertretung des Prüfungsgebotes die Freundschaft Gottes verlieren werde, und zwar vor allem jene intime der Kinder Gottes, war ja selbstverständlich. Der Tod als Strafe der Sünde wurde ihm ja ausdrücklich angedroht, und nach der begangenen Sünde Leiden und Mühsale als Strafe verhängt.

Daß die Konkupiszenz durch die geschlechtliche Scham sich nach der Sünde und infolge der Sünde kundgab, beweist, daß er ohne dieselbe von der Begierlichkeit befreit war. So hing also wenigstens für Adam die Erhaltung der übernatürlichen Ausstattung lediglich an der Beobachtung des Prüfungsgebotes. Daß Adam die übernatürliche Kindschaft Gottes nicht bloß für sich, sondern auch für alle seine Nachkommen erhielt, ist schon aus seiner Stellung als Stammvater des ganzen Geschlechtes zu vermuten: was dem Vater gegeben wird, insbesondere eine Standeserhöhung, ist, wenn nicht ausdrücklich eine Einschränkung hinzugefügt wird, Gemeingut der Familie, die Ausstattung des Stammvaters ist Ausstattung des ganzen Geschlechtes. Die heiligmachende Gnade ist zudem ein pflichtmäßiger Zustand der großen Menschheitsfamilie, die Regelung des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Wenn der Vater die Gnade nicht bloß als Geschenk erhält, sondern Pflicht für ihn ist, d. h. wenn er in unserm Falle nur als Kind Gottes im rechten Verhältnis zu seinem letzten Ziele stehen kann, so ist damit dieselbe Kindschaft Gottes für die ganze Familie, für das ganze Ge-

schlecht das einzig normale Verhältnis; die Nachkommen sind in ihrem Stammvater geadelt, in den übernatürlichen Gnadenstand erhoben worden: Adam sollte seinen Nachkommen den Gnadenstand übermitteln.

Selbstverständlich verlor er ihn also durch seine Sünde nicht bloß für sich, sondern auch für alle Nachkommen. Dem heiligen Paulus, wie der christlichen Anschauung überhaupt, ist der Gedanke ganz und gar vertraut, daß Christus der zweite Adam ist, daß wir durch ihn wiedererhalten, was uns Adam verlor. Christus hat uns aber die Kindschaft Gottes, das übernatürliche Leben wiedergegeben. Also hatte es uns Adam verloren. Das ist übrigens bereits mit der Existenz der Erbsünde, die wir jetzt voraussetzen dürfen, gegeben: durch Adam ist der geistige und leibliche Tod, sowie alle andern Übel über uns gekommen. Ohne seine Übertretung würden diese Übel uns nicht getroffen haben. Also war ihre Erhaltung für die Nachkommen an den Gehorsam Adams gebunden.

Noch ausdrücklicher sprechen dies die heiligen Väter aus, wenn sie die Erbsünde oder das Erbübel durch Redewendungen, wie die folgenden, charakterisieren: Weil wir von der verbotenen Frucht gekostet haben, sind wir aus dem Paradiese vertrieben worden; mich hat die Schlange verführt. Oder wie es emphatisch in der Liturgie des heiligen Basilius heißt: „Du hast mir verboten, vom Baume zu essen; du hast mir den Dorn des Todes gezeigt, damit ich nicht davon essen sollte, ich habe freiwillig dein Gebot übertreten, ich habe das Todesurteil über mich gebracht.“ Stärker kann doch die Abhängigkeit der Erbübel von der Sünde Adams nicht ausgedrückt werden. Diese Abhängigkeit besagt aber, daß die entgegengesetzten Güter uns im Falle des Gehorsams Adams vererbt worden wären.

Es zeigt auch das Verhältnis der außernatürlichen Gaben des Stammvaters zu der heiligmachenden Gnade, daß wie diese, so auch jene auf die Nachkommen übergehen sollten, und die Vererbung wie die der Gnade an das Prüfungsgebot geknüpft war. Denn diese Gaben waren (wenigstens nach den Thomisten) eine naturgemäße Zugabe zur heiligmachenden Gnade, die geziemende Ausstattung der Kinder Gottes. Also mußten

sie wie die Kindschaft auf alle Nachkommen übergehen, und war der Übergang geradeso wie der der Gnade an die Treue des Stammvaters gebunden. Die Skotisten fassen freilich die außerordentlichen Gaben, insbesondere die Integrität, die Freiheit von der Begierlichkeit mehr als Vorbedingung, denn als Folge des Gnadenstandes: die schöne Ordnung im geistigen, sinnlichen und leiblichen Leben des ersten Menschen und die völlige Harmonie desselben mit der ihn umgebenden Natur sollte ihn befähigen, sich auf den hohen Gnadenstand entsprechend vorzubereiten. Aber, wie man sieht, statuiert auch diese Fassung des Verhältnisses der außernatürlichen Gaben zu den streng übernatürlichen einen notwendigen, jedenfalls tatsächlichen Zusammenhang zwischen denselben; so daß also auch so die einen wie die andern auf die Nachkommen übergehen sollten, und daß der Gehorsam Adams die Bedingung der Vererbung für alle Gaben des Urstandes war.[1])

Jene Ausstattung Adams war ja auch ganz und gar übernatürlich, wenigstens die heiligmachende Gnade; aber auch die andern Gaben gehörten nicht zur menschlichen Natur, und wenn sie auch nicht die menschliche Natur in eine neue Sphäre versetzten, sondern nur innerhalb der Sphäre der Natur vervollkommneten, so hatte doch die Natur durchaus keinen Anspruch darauf. Darum konnte und mußte sie Adam nicht bloß für sich, sondern auch für seine Nachkommen verlieren; er teilte ihnen natürlich diejenige Natur mit, die er selbst nach der Sünde hatte, eine von jenen Gaben entblößte Natur. Man kann freilich nicht schließen: die Zeugenden müssen ihre mit

[1]) In der Art der Fortpflanzung des Urstandes stellt sich allerdings ein kleiner Unterschied heraus, je nachdem man die thomistische oder skotistische Auffassung zugrunde legt. Nach ersterer wäre nämlich die Gnade und die übrige Ausstattung, wie bei Adam, so bei seinen Nachkommen mit dem ersten Augenblicke ihres Daseins gegeben worden; die Fortpflanzung der Natur durch die Zeugung wäre auch Fortpflanzung der Übernatur gewesen. Nach den Skotisten wäre nur die außernatürliche Ausstattung mit der Natur schon durch die Zeugung gegeben worden: die heiligmachende Gnade erst nachträglich, etwa durch ein Sakrament oder durch Eingießung der Liebesgnade in den durch vollkommene Liebe adäquat vorbereiteten Willen.

der Gnade geschmückte Natur auch den Kindern mitteilen; also zeugen gerechtfertigte Eltern auch gerechtfertigte Kinder. Dieser Schluß ist unlogisch, schon darum, weil eben bloß die Natur in der Zeugung mitgeteilt wird, nicht was ihr unverdient, noch aus Gnade gegeben worden ist, es sei denn, daß der Zeugende ausdrücklich auch als Stammvater der Gnade, wie es Adam war, bestellt ist. Aber die entblößte, auf ihren wesentlichen Gehalt reduzierte Natur muß der Zeugende in ihrer reduzierten, entblößten Verfassung mitteilen.

II. Es werden also die Nachkommen Adams ohne die Gnade und ohne die mit ihr verbundenen außerordentlichen Gaben geboren. Dieser Zustand ist nun offenbar dem Willen Gottes nicht entsprechend, es ist ein abnormer Zustand. Er ist also ein Gegenstand des Mißfallens Gottes. Eine sittliche Mißbilligung, wie sie die Sünde verdient von seiten Gottes, ist freilich damit noch nicht gegeben. Die Leidensfähigkeit wenigstens und die Sterblichkeit, sowie auch der Mangel an Weisheit ist immer nur ein Übel, etwa wie die Blindheit, Krankheit in der natürlichen Ordnung. Die Begierlichkeit dagegen, welche in nächster Beziehung zur Sünde steht, sie mit einer gewissen Notwendigkeit verursacht, ist schon mehr Gegenstand des sittlichen Mißfallens des heiligen Gottes.

Der Verlust der Gnade aber ist sicher Gegenstand der sittlichen Verurteilung. Allerdings ist die Gnade, in ihrem Sein betrachtet, eine absolute Qualität der Seele und etwas Physisches: aber ihr ganzes Sein geht darauf, die Seele heilig, gerecht, Gott wohlgefällig zu machen. Ihr Verlust ist also kein rein physischer Mangel, sondern ein sittliches Übel, wenigstens für den, der sie haben könnte und sollte. Für den Menschen, der nicht in die übernatürliche Ordnung erhoben ist, ist es kein eigentliches Übel, dieselbe nicht zu besitzen, für ihn wäre es, um mit Leibniz zu reden, ein metaphysisches Übel, der Mangel einer höheren, von seiner Natur nicht geforderten Vollkommenheit. So ist es für den Menschen kein Übel, der englischen Erkenntnisschärfe zu entbehren, für die Pflanze kein Übel, nicht sehen zu können. Wohl aber ist es für den Menschen ein Übel, des Gebrauches der Vernunft oder der Augen beraubt zu sein.

In ähnlicher Weise ist es für den Menschen, der für die übernatürliche Ordnung bestimmt ist, ein Übel, nicht zwar in der natürlichen Ordnung, wie die Blindheit, Krankheit, sondern in der übernatürlichen Ordnung der heiligmachenden Gnade entblößt zu sein. In dieser ist ihm die Gnade ebenso notwendig und natürlich, wie das Augenlicht, die Gesundheit von seiner Natur verlangt wird. Da nun die Gnade ihrem ganzen Wesen nach sittlicher Natur ist, so haftet dem Menschen, der ohne Gnade geboren wird, ein sittliches Übel, eine sittliche Makel an, also eine Art Sünde; denn die Sünde ist ein nichtseinsollendes sittliches Übel, eine sittliche Verunstaltung, eine sittliche Abnormität.

Aber auch die Abwendung von Gott, die Feindschaft mit Gott, welche so recht das eigentliche Wesen der Sünde ausmacht, findet sich in der Entblößung von der heiligmachenden Gnade, in welcher die Nachkommen Adams geboren werden. Die Gnade als Heiligkeit und Gerechtigkeit setzt nämlich die Seele in das rechte Verhältnis zu Gott, ihrem letzten Ziele. Dadurch, daß Gott den Menschen in die übernatürliche Ordnung erhob, machte er ihm den übernatürlichen Besitz Gottes zu seinem eigentlichen Endziele. Die Gnade ist aber der Anfang dieses Besitzes, durch sie wird der Begnadigte für jenen Besitz befähigt und auf ihn hingerichtet. Wer also die Gnade, wie immer, verloren hat, der ist nicht mehr auf sein Endziel hingerichtet.

Liegt darin schon ein sittlicher Fehler, so erscheint derselbe als eigentliche Sünde, wenn man bedenkt, daß damit eine wirkliche Abkehr vom letzten Ziele verbunden ist. Wohl mag der Mensch, trotz der Erbsünde, noch auf sein natürliches Ziel hingerichtet sein, aber das natürliche Ziel mit natürlicher Heilsordnung hat mit der Erhebung des Menschen seine Geltung verloren, es ist außer Kurs gesetzt.

Das übernatürliche Ziel ist Pflicht für den Menschen geworden, der Gnadenstand, der auf dasselbe allein vorbereiten kann, ist keine bloße Wohltat, er ist nicht fakultativ, sondern obligatorisch. Darum ist der Zustand des Menschen, der nicht auf dieses Ziel durch die Gnade hingerichtet ist, eine positive Abwendung vom eigentlichen Ziele; denn zwischen Abkehr und

Hinwendung gibt es, wenn letztere Pflicht und gottgewolltes Verhalten ist, keinen Mittelzustand.

Es ist wahr, wir müssen uns, um Tatsünder zu werden, positiv von Gott abwenden; aber auch das ist nicht so zu verstehen, daß wir die Abkehr direkt wollen müßten. Vielmehr findet regelmäßig die Abkehr dadurch statt, daß wir uns einem verbotenen endlichen Gute gegen Gottes Willen zuwenden. Daraus ergibt sich, daß wir infolgedessen vom natürlichen wie übernatürlichen Ziele abgewandt sind, wie es auch Adam durch seine Tatsünde war. Aber die Abkehr vom übernatürlichen Ziele allein ist auch ohne persönliche Tat möglich; sie ist als Zustand gegeben mit dem Mangel der von Gott gewollten und strengstens verlangten Hinwendung zum übernatürlichen Ziele, mit dem Stehenbleiben beim natürlichen Ziele.

Dagegen wird man nun freilich einwenden: zur wirklichen Abkehr von Gott gehört notwendig ein Willensakt. Der Wille ist allein der Sünde fähig; denn er wendet sich zu Gott hin, er allein kann also in schuldbarer Weise von Gott abgewandt sein: ein verkehrter Zustand der Seele, wie der Mangel an Gnade, berührt aber den Willen nicht.

Darauf ist erstens zu erwidern: Allerdings ist der verkehrte Zustand der Seele in der sittlichen Ordnung in eigentlicherem Sinne Abkehr von Gott und Sünde nur dann, wenn der Wille abgekehrt ist; aber durchaus notwendig ist die verkehrte Willensrichtung nicht. Jedenfalls ist schon der oben näher charakterisierte Zustand sittlicher Unordnung hinreichender Gegenstand des göttlichen Mißfallens, er ist eine Art sittlicher Makel und schließt also eine Art von Schuld ein.

Aber es fehlt zweitens nicht einmal die Abkehr des Willens in den von der Gnade entblößten Kindern Adams. Denn die heiligmachende Gnade erhebt nicht bloß die Substanz der Seele, sondern auch ihre Fähigkeiten durch Eingießung der Tugendhabitus. Diese setzen aber vor allem den Willen in die rechte übernatürliche Verfassung zum letzten Ziele. Also ist der Wille, nicht allein die Seele selbst, durch die Sünde Adams von Gott abgewandt, des Wille hat eine verkehrte Richtung gegenüber seinem Endziele.

Dazu kommt aber drittens, daß sogar der aktuale Wille in der Erbsünde ganz entschiedenen Einfluß übt und somit diese Sünde zur wahren Schuld macht. Dies ist nun freilich nicht der Wille des Erbsünders, es ist der sündige Wille Adams. Die eigentliche Aufgabe bei der Erklärung der Erbsünde besteht nun darin, begreiflich zu machen, wie der sündige Willensentschluß unseres Stammvaters eine Schuld seiner Nachkommen bewirken konnte.

III. Wenn man nun hier und da sagt: Unser Wille war in dem Willen Adams *eingeschlossen*, und darum war seine Sünde unsere Sünde, so wird damit die Sache nicht aufgehellt. Es muß erklärt werden, *wie* dieser unser Wille in Adams Wille eingeschlossen sein konnte. Von einem physischen Einschluß kann nicht die Rede sein; derselbe ist einerseits unmöglich, anderseits würde er die individuelle, selbständige Persönlichkeit der Nachkommen Adams aufheben. Eher könnte man sagen, die *Natur* der Nachkommen Adams war in seiner Person und Natur keimartig, virtuell enthalten; vom Willen aber kann dies auch darum nicht gesagt werden, weil die vernünftige Seele nicht von den Eltern stammt, sondern von Gott geschaffen werden muß. Denn sowohl der Involutionismus Leibniz', nach welchem alle Seelen in Adam eingeschachtelt waren und im Laufe der Generationen durch die Zeugung zu selbständiger Existenz gelangen, als auch der Traduzianismus und Generationismus, wonach die Seelen der Kinder durch die Zeugungsstoffe quasi per traducem von den Eltern ausgingen oder von ihnen durch die Zeugungstätigkeit ins Dasein treten, ist unhaltbar.

Aber selbst die Mitteilung der Natur von seiten Adams an seine Kinder zugegeben: immerhin ist seine Willenstat nicht Willenstat seiner Kinder. Trotz unserer Abstammung von Adam brauchten wir nicht notwendig mit der Erbsünde behaftet zu sein, und umgekehrt wäre auch eine Sünde der Natur, eine allgemeine Gattungssünde, wie sie die Erbsünde darstellt, möglich ohne Fortpflanzung des Geschlechtes durch Zeugung. Ersteres ist einleuchtend. Wenn Gott nicht bestimmt hätte, daß der Verlust der heiligmachenden Gnade Adams auch den Ver-

lust derselben für uns nach sich zöge, könnten wir recht gut im Stande der Gnade und nicht bloß durch Dispens, wie die seligste Jungfrau, sondern von Rechts wegen geboren werden.

Und wiederum hätte Gott eine Anordnung treffen können, daß z. B. die Sünde Luzifers Sünde aller Engel wurde, freilich nicht als Erbsünde im engsten Sinne des Wortes, wohl aber als Gattungssünde; er brauchte ihn bloß als Repräsentanten der ganzen Gattung bei der Übertragung der Gnade und bei dem Prüfungsgebote aufzustellen: so hätten alle Engel eine Makel an sich, nämlich den Mangel der Gnade. Und selbst für das Menschengeschlecht brauchte nicht gerade Adam als Vermittler der Gnade und der Schuld bestellt zu werden; jeder spätere Mensch konnte von Gott zum „Stammvater" im Reiche der Gnade für alle Menschen, auch für diejenigen, welche nicht leiblich von ihm abstammten, bestimmt werden.

Es ist allerdings richtig, daß der natürliche Stammvater am angemessensten auch zum übernatürlichen Stammvater der Gnade bestellt wurde; in diesem Sinne ist auch der geistreiche Ausspruch des heiligen Anselmus zu verstehen: In Adam verdarb die Person die Natur, in uns verdirbt die (von Adam verderbte und überlieferte) Natur die Person. Das ist ein allerdings sehr naturgemäßer Prozeß, aber doch nur darum tatsächlich, weil die persönliche Tat Adams eine Bedeutung haben sollte, die nicht bei seiner Person stehen blieb, sondern sein ganzes Geschlecht berührte. Dies ist aber nicht anders möglich, als dadurch, daß seine Person das ganze Geschlecht vertrat.

Da nämlich eine reale Einigung unseres Willens und unserer Person mit dem Willen und der Person unseres Stammvaters unmöglich ist, so bleibt nur eine moralische Einigung übrig, wie wir sie im menschlichen Verkehr tagtäglich beobachten können. Die Familie bildet eine moralische oder soziale Einheit, deren Haupt und Vertreter der Vater ist. Was der Vater als Familienhaupt tut, ist für die ganze Familie getan. Nicht bloß glückliche und unglückliche Unternehmungen desselben gereichen den Kindern zu Segen und Fluch: auch seine Ehre und Schmach gehen auf die Familie über, seine Schuld und

Verdienste werden nach allgemeiner Schätzung Schuld und Verdienste seiner Angehörigen.

Ähnliches gilt auch von jeder andern, insbesondere der staatlichen Gesellschaft, wo keine Blutsverwandtschaft, sondern rein moralische Bande den Fürsten mit dem Volke verknüpfen: der Staatsvertrag, den der Fürst schließt, bindet den Willen aller Untertanen, durch seine Kriegserklärung an einen fremden Staat werden alle Bürger Feinde dieses Staates. Dies gilt noch dann, wenn der wirkliche Wille der Untertanen sich gar nicht an dem fraglichen Akte beteiligt, ja, wenn derselbe dem des Fürsten tatsächlich entgegen ist.

Freilich kann in letzterem Falle von einer eigentlichen Feindschaft der Untertanen mit denen des bekriegten Staates, von einer wahren Schuld der Untertanen im Falle des Vertragsbruches ihres Hauptes nicht die Rede sein: es ist eine offizielle, legale Feindschaft und Schuld, keine persönliche. Die Staatsangehörigen können nämlich nie so eins mit ihrem Repräsentanten werden, daß seine persönliche Tat ihr persönliches Verdienst oder Mißverdienst werde. Anders in der Ordnung der Gnade, welche den Stammvater des Menschengeschlechtes mit seinen Nachkommen verbindet.

Um für diese Ordnung ein entsprechendes Analogon zu haben, kann man an das mittelalterliche Lehensverhältnis denken, auf welches die Theologen gern sich beziehen. Ein Fürst erhebt einen Vasallen in den Adelsstand und überträgt ihm ein Lehen für ewige Zeiten. Macht sich derselbe der Untreue gegen seinen Herrn schuldig, so verliert er den Adel und das Lehen nicht bloß für sich, sondern auch für alle seine Kinder und Kindeskinder. Der Verlust nicht nur, sondern auch die Schmach und Schuld des Landesverrates haftet an ihnen für ewige Zeiten.

Und wenn diese Schätzung auch moralisch nicht immer richtig ist, jedenfalls bildet die Armut und die Degradation für sie eine wahre Unehre, eine Makel; sie sind und bleiben als Familienmitglieder des Hochverräters Feinde des Vaterlandes. Persönlich mögen die Nachkommen des Landesverräters Verdienste um das Vaterland und den Fürsten sich erwerben

und er ihnen auch als Personen befreundet sein, er kann und, wenn es das Herkommen oder das Gesetz so bestimmt, muß er die Verwerfung und die Degradation der Familie aufrecht erhalten; er braucht den Adel und die Besitzungen niemals zurückzugeben.

Ähnlich verhält es sich mit der Gnade und der außerordentlichen Ausstattung des ersten Menschen. Adam hat sie für sich und für seine Nachkommen verloren. Der dadurch herbeigeführte Zustand der Feindschaft, Unordnung, Makel bleibt auch an den Nachkommen haften und muß an und für sich an ihnen bleiben, weil der übernatürliche Gnadenstand einerseits durchaus unverdient ist, anderseits die Schuld nur durch eine unendliche Genugtuung beseitigt werden kann. Es können die Nachkommen Adams persönlich große Verdienste bei Gott haben, sie können ja mit ihren natürlichen Fähigkeiten Gutes tun und in dieser Beziehung in ein gewisses Freundschaftsverhältnis mit Gott treten, aber als Nachkommen Adams, als Glieder einer einst hochgeadelten Familie leiden sie unter der Familienschuld und Familienschmach: in der übernatürlichen Ordnung muß sie Gott als von sich abgewandt betrachten.

Auch dieser Vergleich hinkt, weil ja immerhin die Schuld und Schande der degradierten Familie keine wahre, den Individuen notwendig anhaftende Erbschaft und jedenfalls keinen wahrhaft sittlichen Mangel bildet. Wenn die Kinder wirklich unbescholten und, dem Fürsten und Vaterlande treu, ihre bürgerlichen Pflichten erfüllen, wird kein gerechter Mensch ihnen eine Schmach oder Schuld anhängen wollen. Die Schmach und Schuld einer solchen Familie ist eine mehr oder weniger künstlich geschaffene, durch Herkommen, Gesetze, öffentliche Meinung.

Jedenfalls steht die sittliche Ordnung, die das Individuum mit Gott verbindet, unendlich höher als die soziale menschliche Ordnung: ein Verstoß gegen letztere kann mit hoher Vollendung in ersterer bestehen.

Dagegen ist die soziale Ordnung, welche die menschliche Familie mit Gott verbindet, nichts anderes als die sittliche Ordnung selbst. Ein Vergehen, ein Mangel in ersterer, ist ein

Vergehen und Mangel in letzterer, d. h. sittliche Schmach, Schuld und Sünde. Man kann freilich auch hier noch unterscheiden zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit: eine Verletzung der übernatürlichen Ordnung brauchte nicht notwendig eine solche in der natürlichen einzuschließen; aber wie wir bereits oben ausführten, ist tatsächlich die natürliche sittliche Ordnung in die übernatürliche aufgenommen, und nur der befindet sich in der allein gültigen, rechten, sittlichen Beziehung zu Gott, der im Stande der Gnade sich findet.

Es trifft also unter der Voraussetzung der übernatürlichen Erhebung und Gemeinschaft der Menschen vollkommen zu: sozial und rechtlich verworfen, schuldig, degradiert ist hier dasselbe, wie sittlich verworfen, schuldig, verschlechtert, nicht bloß nach dem Urteile der Menschen und nach gesetzlicher Schätzung, sondern nach göttlichem Urteile.

In dem Vergleiche liegt das tertium comparationis vor allem in der freiwilligen Verschuldung des Stammvaters. Würde der Lehensträger sein Lehen und seinen Adel und damit die Hoffähigkeit durch ein Unglück verlieren, so würde der Verlust weder ihm, noch weniger seinen Nachkommen zu Schmach und Schuld gereichen: erst dadurch entsteht Feindschaft zwischen dem Fürsten und der degradierten vornehmen Familie, nur darum ist der Fürst gegen das ganze Geschlecht erzürnt, weil der Stammvater freiwillig sich gegen seine Pflicht verfehlt, die hohen Vorzüge, welche ihm huldvoll verliehen worden, weggeworfen hat.

In gleicher Weise ist erst darum das der Gnade entblößte Menschengeschlecht recht eigentlich Gegenstand des göttlichen Zornes, weil dieser Zustand durch freiwillige Untreue herbeigeführt worden ist.

Zwar ist, wie wir sahen, dieser Zustand der Entblößung schon eine sittliche Unordnung, er ist Gegenstand sittlicher Mißbilligung von seiten Gottes: wäre er aber durch ein bloßes Unglück über das Menschengeschlecht gekommen, so könnte er nicht voll und wahr als Schuld und Sünde bezeichnet werden.

IV. Aber nun erhebt sich die Frage von neuem, wie kann die freiwillige Tat Adams uns zum Gegenstande des Zornes

Gottes machen; was können denn wir dafür, daß unser Stammvater gegen Gott untreu gewesen ist? Es unterliegt keinem Zweifel, daß Gott uns in keiner Weise anrechnet, was wir nicht verschuldet haben: als persönliche, freiwillige Sünde wird uns ja auch die Tat Adams in keiner Weise zugeschrieben.

Wiederholt bemerkt der heilige Thomas, und diese Bemerkung ist zum Verständnis der Erbsünde sehr charakteristisch: die Erbsünde ist, wenn man den Schaden, den sie bringt, berücksichtigt, die schwerste; wenn man sie als Sünde betrachtet, die geringste; denn sie ist am wenigsten freiwillig.

Damit steht auch im Einklang, daß nach manchen Theologen die Erbsünde keine so schwere Sünde sei, wie eine läßliche Sünde. Dies bedarf jedoch einer näheren Erklärung. Wenn man die Freiwilligkeit der Sünde ins Auge faßt, ist die Erbsünde nicht nur leichter als die läßliche Sünde, sondern eigentlich gar keine Sünde; sie hat so den niedrigsten Grad der Freiwilligkeit, da sie, streng genommen, für uns gar nicht freiwillig ist: sie ist in keiner Weise unsere freie Tat. Alles also, was Sündhaftes in der freien, persönlichen Übertretung des Gebotes Gottes liegt, desgleichen was naturnotwendig aus der persönlichen Sünde als Zustand in der Seele zurückbleibt, ist bei der Erbsünde auszuschließen.

Anderseits ist sie aber als gottwidriger Zustand der Seele eine geradeso schwere Sünde, wie jede Todsünde. Sie stiftet wie diese Feindschaft zwischen Gott und der Seele, ist wie diese ein wahrer Tod der Seele, sie zieht wie diese die ewige Verdammnis, d. h. Ausschluß vom Himmel, nach sich; dies alles kann von der läßlichen Sünde, und wenn sie auch noch so freiwillig, noch so überlegt begangen wird, nicht gesagt werden. Nicht Freiwilligkeit von unserer Seite, sondern die Freiwilligkeit der verhängnisvollen Tat unseres Hauptes gehört zum Wesen der Erbsünde.

Darum nämlich ist der Zustand der Gottentfremdung des gefallenen Menschengeschlechtes in den Augen Gottes so verhaßt, weil dieser Zustand mit Wissen und Willen unter schnöder Verachtung Gottes und seiner großen Gaben herbeigeführt worden ist. Danach richtet sich das Mißfallen Gottes gegen uns zunächst auf den verkehrten Zustand der Natur; die Natur

ist direkt befleckt, nicht die Person, wie bei der Tatsünde. Aber da die Natur der Person gehört, die Person nicht anders beschaffen und beurteilt werden kann, als ihre Natur, wird auch die individuelle Persönlichkeit durch die Natur befleckt.

Darum kann man mit dem heiligen Thomas sagen:

„Insofern der von Adam abstammende Mensch als Einzelperson betrachtet wird, schließt der Defekt der vom Stammvater überkommenen Natur keine Schuld in sich, weil er nicht freiwillig ist. Aber wird der erzeugte Mensch als Glied der menschlichen Natur betrachtet, welche vom Stammvater hergeleitet wird, so ist der Defekt eine wahre Schuld, weil sein Prinzip freiwillig war, nämlich die Tatsünde des ersten Menschen. So sagen wir ja auch, daß die Hand, welche sich zu einem Morde in Bewegung setzt, für sich betrachtet, keine Schuld sich zuzieht, insofern sie aber als ein Teil des ganzen Menschen betrachtet wird, der freiwillig handelt, hat auch sie Schuld; denn so ist ihre Bewegung freiwillig. Wenn also der Mord nicht der Hand als Schuld zugerechnet wird, sondern dem ganzen Menschen, so ist der von Adam fortgepflanzte Defekt keine Sünde der Person, sondern Sünde der ganzen Natur und geht nur die Person an, insofern die Natur die Person verdirbt.“ [1])

Unmittelbar vorher hatte der Heilige denselben Gedanken durch die Analogie mit einer moralischen Person erläutert:

„Der einzelne Mensch kann unter zweifacher Rücksicht betrachtet werden: einmal insofern er eine Einzelperson ist und sodann, insofern er Glied einer Gemeinschaft ist. In dieser doppelten Hinsicht kann ihm eine Tat zugeschrieben werden: als einzelner Person jene Tat, die er mit eigenem Willen und selbst verrichtet; aber insofern er Glied einer Gemeinschaft ist, kann auch eine fremde Tätigkeit ihm zugeschrieben, die er weder mit freiem Willen, noch selbst verrichtet, sondern die von der ganzen Gemeinschaft oder von einigen aus der Gemeinschaft oder vom Haupte derselben ausgeht . . . So bildet die ganze Menge der Menschen, welche von Adam die menschliche Natur empfangen, gleichsam eine Gemeinschaft . . .“

---

[1]) De malo q. 4. a. 1.

Kurz gesagt: darum ist Adams Tat unsere Tat, Adams Schuld unsere Schuld, weil wir mit ihm eine Gemeinschaft ausmachen. Je inniger die Glieder einer Gemeinschaft mit ihrem Haupte und Vertreter verbunden sind, desto mehr werden sie von seinen Verdiensten und Mißverdiensten berührt: am stärksten wird die Familie von dem Schicksale des Vaters in der physischen, wie in der moralischen und rechtlichen Ordnung betroffen.

Das Menschengeschlecht ist aber nicht bloß moralisch geeinigt, es bildet nicht bloß eine „Familie" im weiteren Sinne, vielmehr sind alle durch die wahrsten Bande des Blutes mit dem Stammvater verbunden. Aber inniger als Blutsverwandtschaft einigt die übernatürliche Gemeinschaft der heiligmachenden Gnade alle Menschen untereinander und mit ihrem ersten Stammvater; sie steht in der Mitte zwischen der bloß moralischen und der physischen Einheit. Die Gnade, welche das Band der übernatürlichen Gemeinschaft bildet, ist eine wirkliche Realität, welche nicht bloß logisch, sondern ontologisch alle Begnadigten mit ihrem Haupte und somit unter sich verbindet. Der Heiland betet, die Seinigen möchten eins sein, wie er mit dem Vater eins ist. Jene unbegreiflich innige Einheit, welche die göttlichen Personen miteinander verbindet, wird als Ideal der Einigung unter den Gläubigen hingestellt. Der übernatürliche Gnadenstand einer jeden Seele ist ein spezielles Abbild des Verhältnisses, in welchem der Sohn zum Vater und der Heilige Geist zu beiden steht. Dadurch nimmt die Verbindung aller Begnadigten untereinander teil an der Einheit, welche die göttlichen Personen miteinander verbindet. Aus dieser innigen, übernatürlichen Einheit aller Menschen wird es immer begreiflicher, wie die dem Stammvater gespendeten Gaben Gnaden des ganzen Geschlechtes waren, wie der Verlust derselben Verlust fürs ganze Geschlecht mit allen erschwerenden Umständen war.

Aber in keiner Weise erklärt diese Einheit eine Verbindung unseres Willens mit dem Willen Adams. Selbst wenn die Einheit eine physische wäre, wenn unsere Natur, d. h. das ganze Menschengeschlecht in übernatürlicher Weise zu einem

einheitlichen Organismus verbunden wäre: der Wille Adams, seine persönliche Sünde könnte nie unser Wille, unsere Sünde werden. Die Tat eines Teiles des Menschen, z. B. der Hand, des Hauptes wird allerdings als freiwillig für alle andern Teile des Menschen, für den ganzen Menschen angesehen: aber bloß denominativ, äußerlich kann die Freiwilligkeit, welche wesentlich dem Willen allein zukommt, den Werkzeugen desselben imputiert, zugeschrieben werden. Die freie Tat Adams bleibt unserm Willen geradezu fremd und äußerlich, wie die Willensentschließung dem ausführenden Arme.

Nicht bloß weniger Freiwilligkeit als bei der läßlichen Sünde findet sich in der ererbten Schuld, sondern noch weniger als bei einer mehr oder weniger unfreiwilligen sittlichen Unvollkommenheit: es ist eben gar keine persönliche Freiwilligkeit vorhanden. Und doch bleibt die Schuld der Erbsünde in ihrer vollen Geltung. Sie bliebe sogar, wenn der Wille der Nachkommen gegen die Tat Adams protestierte und sich positiv gegen eine Mitschuld verwahrte. Dieser Fall kann ja leicht vorkommen, freilich nur bei solchen, welche schon mit der Erbschuld belastet sind. Wenn ein Mensch, soeben zum Gebrauch der Vernunft gelangt und von der Sünde des Stammvaters unterrichtet, einen positiven Willensentschluß gegen die Erbsünde richtete, würde er an seinem erbsündigen Zustande nichts ändern, es sei denn, er tilge durch eine vollkommene übernatürliche Hinwendung zu Gott die bereits bei ihm in Kraft getretene Schuld.

Aber selbst wenn wir den Fall setzen, der jedenfalls nicht absolut unmöglich ist (ja bei Christus als tatsächlich angenommen werden kann), ein Mensch protestiere sogleich mit dem Eintritt ins Leben gegen eine Teilnahme am Willen Adams, er wird der Erbsünde doch verfallen. Wenn die selig'ste Jungfrau in ihrer Empfängnis sogleich mit dem Gebrauche der Vernunft sich von Adams Tat durch einen energischen Willensakt losgesagt hätte, dieser Protest allein hätte sie nicht von der Erbsünde befreien können. Und doch wäre hier alle Willensgemeinschaft mit Adam positiv ausgeschlossen gewesen.

Die geheimnisvolle Einheit, welche uns mit Adam ver-

bindet, muß bei der Erklärung der Erbsünde berücksichtigt werden, aber eine Willenseinheit ist damit nicht gegeben; dieselbe ist in sich unmöglich und für die Vererbung der Sünde Adams nicht nötig. Es muß dies mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, weil fast alle Einwände gegen die Erbsünde auf einer Verwechslung der freiwilligen Tatsünde mit der Zustandssünde beruhen. Der Zustand, in dem die Nachkommen Adams geboren werden, ist sündhaft und schuldbar, wie wir oben nachgewiesen haben: verschärft wird die Sündhaftigkeit, die Gottwidrigkeit desselben dadurch, daß unser Stammvater durch seinen freien sündhaften Willen diesen Zustand der Schuld herbeigeführt hat; darum muß der Zustand des geistigen Todes um so schärfer von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit verurteilt werden, weil wir nicht durch ein bloßes Unglück, sondern durch positive Schuld des Stammvaters des Lebens und der rechten Hinwendung auf unser Ziel entbehren.

Dabei bleibt aber immer wahr: das Mißfallen Gottes richtet sich, wie bei der Erbsünde überhaupt, so besonders bei diesem letzten Momente direkt nicht auf unsere Person, sondern auf den Zustand und auf die Person Adams. Unsere Person wird erst durch den gottwidrigen Zustand, der an der von Adam überkommenen Natur haftet, befleckt: natura inficit personam, wie der heilige Anselmus und der heilige Thomas kurz sich ausdrücken.

Fassen wir nun noch einmal kurz alle Momente zusammen, welche wir in dem gottwidrigen Zustande der Nachkommen Adams aufgezeigt haben, so wird sich uns deutlich ergeben, daß dieser Zustand eine wahre Sünde, natürlich nur eine Zustandssünde ist. Wir werden ohne die heiligmachende Gnade geboren, die wir nach Gottes Anordnung haben sollten. Wir sind also geistig tot, nicht anders wie der Mensch, der durch eine Todsünde das übernatürliche Leben in sich ertötet hat. Es haftet uns daher eine schwere Mißgestaltung, eine häßliche Makel an, welche den Augen Gottes um so mehr mißfallen muß, als die Gnade der höchste Schmuck ist. Die Gnade bewirkt aber keine bloß physische Schönheit, sie ist wesentlich

sittlicher Natur; sie setzt die Seele in das rechte Verhältnis zu ihrem übernatürlichen Ziele in Gott.

Das Mißfallen Gottes an dem Zustande der Gnadenentblößung ist also eine sittliche Verwerfung, also eine Verurteilung, wie sie sich auch gegen die Todsünde richtet. Dieses sittliche Mißfallen Gottes stimmt auch darin mit der Verurteilung der Todsünde überein, daß die Seele ohne Gnade von ihrem letzten eigentlichen Ziel abgewandt ist: denn die in die übernatürliche Ordnung erhobene Seele muß auf Gott, das übernatürliche Ziel, durch die Gnade hingerichtet sein. Diese Hinlenkung ist jetzt der normale, gottgewollte, sittliche Zustand des Menschen; das Gegenteil, die Entblößung von der Gnade, ist die höchste sittliche Unordnung, nur dadurch von der Unordnung, welche die Todsünde herbeiführt, verschieden, daß der Todsünder sich durch seine eigene sündhafte Tat von Gott, dem übernatürlichen und vom natürlichen Ziele, abwendet, während die Nachkommen Adams, die durch den Stammvater die Gnade verloren haben, noch auf das natürliche Ziel hingerichtet bleiben. Aber dieser letzte Umstand hebt die sittliche Verwerfung nicht auf, da die übernatürliche Verbindung mit dem Ziele der Menschheit zur Pflicht gemacht ist, die natürliche als solche keine normale Geltung mehr hat.

Noch mehr nähert sich die sittliche Verurteilung des Zustandes der Nachkommen Adams der Verurteilung der Todsünde dadurch, daß auch jener Zustand durch eine freiwillige Tatsünde herbeigeführt worden ist.

Die sittliche Verwerfung Gottes hat aber als Korrelat im Menschen die Schuld, reatus culpae. Also ist das Erbübel eine wahre Sünde, die ja wesentlich in der Schuld besteht.

Aber auch der reatus poenae, die Strafwürdigkeit, die von der Schuld nicht zu trennen ist, findet sich in der Erbsünde, und zwar ganz analog wie bei der Todsünde. Weil die mit der Erbsünde behaftete Seele von Gott, ihrem Ziele, abgewendet ist, so kann sie dieses Ziel im Jenseits nicht erlangen; sie kann nicht zur Beseligung in der Anschauung Gottes gelangen, da ihr die heiligmachende Gnade, die notwendige

Vorbedingung und Vorbereitung zur übernatürlichen Glückseligkeit, fehlt.

Dieser Verlust der Seligkeit ist aber für die Seele ein unermeßlicher Schaden, um so mehr, als sie zu jener Glückseligkeit bestimmt war. Der Erbsünder erleidet also, wie die verdammten Sünder, eine Art poena damni. Die poena sensus, d. h. die neben dem Ausschluß von der Anschauung Gottes noch über die Verdammten verhängten positiven Strafen müssen beim Erbsünder natürlich in Wegfall kommen. Dieselbe entspricht der sündhaften Hinwendung zu den Geschöpfen, ohne welche der Todsünder sich nicht von Gott abwenden kann. Die Erbsünde enthält aber, wie wir oben sahen, keine unordentliche Hinwendung zu den Kreaturen. Also fällt dieser Teil der Strafe weg. Aber die poena damni kann als Strafe für die Erbsünde als für eine wahre Sünde eine Verurteilung, und insofern, weil sie endgültig ist, eine Verdammung genannt werden: ist die Erbsünde eine wahre Sünde, so ist die Entziehung der Anschauung Gottes eine Verdammung (mit den oben gegebenen, mit der Natur der Sache gegebenen Restriktionen).

In diesem Sinne kann man dann auch von einer Verdammnis der ungetauften Kinder sprechen, womit jedoch eine Art natürlicher Glückseligkeit nicht ausgeschlossen ist.

V. Man wendet gegen unsere Erklärung von der Erbsünde, welche das Wesen derselben fundamentaliter in die Entblößung von der heiligmachenden Gnade setzt, ein, der Verlust der Gnade sei nicht Sünde, sondern eine Folge, eine Strafe der Sünde. Ihr müsse also ein anderes vorausgehen, was den Verlust der Gnade nach sich zieht; jenes Frühere sei also die Erbschuld.

Auch dieser Einwand beruht im Grunde auf einer Verwechslung der Tatsünde mit der Zustandssünde, außerdem aber auf einer verkehrten Auffassung vom Gnadenstande. Die heiligmachende Gnade bildet in Wahrheit das übernatürliche Lebensprinzip der Seele. Durch sie wird ein übernatürliches Sein, eine Teilnahme am göttlichen Leben, ein göttliches Leben und Wirken begründet. Das Wirken der begnadigten Seele bewegt sich in einer göttlichen Sphäre, ist ihr aber zugleich immanente

Lebenstätigkeit, weil die Gnade ein Bestandteil, eine Qualität der Seele selbst wird und so in ihr ein göttliches Leben begründet. Ist aber die Gnade das Leben der Seele, so ist der Verlust derselben ihr Tod. Der Tod der Seele ist aber unter den von uns oben dargelegten Umständen wahre Sünde und Schuld.

Man kann allerdings unterscheiden zwischen Tötung und Tod; und man kann letzteren noch durch ein vorausgehendes debitum begrifflich bedingt sein lassen, aber die Tötung der Seele fehlt auch bei der Erbsünde nicht, und die Verwirkung des Lebens ist hier nur begrifflich vom Tode selbst zu trennen. Bei der Tatsünde ist es der Wille, der die Tötung der Seele vollbringt: es wendet sich der Wille von Gott ab, und damit kann der Zustand der Gnade, der Hinwendung zu Gott, nicht bestehen: das Gnadenlicht wird ausgelöscht, die Seele ist geistig tot. Bei der Erbsünde wird der Tod der Söhne Adams nicht etwa durch eine physische Handlung, sondern durch eine Kombination von Tätigkeiten und Umständen herbeigeführt. Adam erfüllte die Bedingung nicht, an welche die Fortpflanzung der Gnade geknüpft war; darum fehlt seinen Nachkommen das normale Leben usw. Das debitum mortis liegt also in der Anordnung Gottes in Verbindung mit der Untreue Adams, des Stellvertreters der Menschheit. Da aber die Gnade ihrem ganzen Wesen nach sittlicher Natur ist, so ist es eine Fiktion, jedenfalls eine reine Abstraktion, die gerechte Forderung des Gnadenverlustes von dem Gnadenverluste selbst zu scheiden.

Dadurch, daß der Mensch sich freiwillig von seinem Ziele abwendet, vernichtet er die Gnade, welche Hinwendung zum Ziele ist; die Entziehung derselben braucht nicht erst als nachfolgende Strafe verhängt zu werden. Dies trifft ganz sinnenfällig in der Thomistischen Auffassung zu, welche einen physischen inneren Gegensatz zwischen Sünde und Gnade statuiert, wie er etwa zwischen Kälte und Wärme, zwischen Finsternis und Licht besteht. Die Kälte, die Nacht, schließt die Wärme, das Licht, von selbst aus. Aber wenn man auch nur einen moralischen Gegensatz zwischen Sünde und Gnade mit andern Theologen zuläßt: jedenfalls kann in der Seele die moralische

Ungeheuerlichkeit nicht bestehen, daß der Wille sich positiv von Gott abwendet und durch die Gnade auf Gott hingerichtet bleibt.

Ähnlich verhält es sich mit dem Verluste der Gnade beim Erbsünder und deren Verursachung. Die Sünde Adams kann nicht in physischer Weise die Gnade in uns tilgen, sie braucht es ja auch nicht, da wir sie nicht besitzen, sondern nur besitzen sollten. Aber nach dem von Gott aufgestellten Gesetze zieht die Sünde des Stammvaters und die Abstammung von ihm so unfehlbar und notwendig und unmittelbar den Verlust der Gnade bei seinen Nachkommen nach sich, wie wenn die Sünde die Gnade selbst auslöschte.

Wie es nun in letzterem Falle eine müßige Spitzfindigkeit wäre, zwischen dem Zustand des Mangels der Gnade als Strafe und dem Zustande der Schuld, der diese Strafe verlangt, zu unterscheiden, so auch, wenn dem Tode der Seele des Erbsünders die eigentliche Erbsünde als Schuld vorausgehen soll.

Noch könnte man gegen unsere Darlegung des Wesens der Erbsünde einwenden, sie erkläre allerdings das Mißfallen Gottes an dem Zustande der Kinder Adams, auch ein sittliches Mißfallen, eine Verurteilung und Verwerfung desselben mache sie begreiflich: aber von einem „Zorne“ Gottes gegen den Erbsünder könne doch nicht die Rede sein. Gegen Adam könne wohl der Zorn Gottes entbrennen, aber damit wir von „Natur Kinder des Zornes“ genannt werden könnten, sei auch eine Verschuldung von unserer Seite erforderlich.

Allerdings ist eine Schuld auf unserer Seite der Gegenstand des göttlichen Zornes; eine solche haben wir ja oben in der Entblößung der heiligmachenden Gnade mit den aggravierenden Umständen nachgewiesen. Die Mißbilligung und sittliche Verwerfung dieses Zustandes von seiten Gottes ist im Grunde nichts anderes, als der Zorn Gottes über das sündige Menschengeschlecht. Allerdings ist das „Zürnen“ Gottes ein stärkerer Ausdruck als die bloße Mißbilligung, und zwar in doppelter Hinsicht.

Erstens drückt er den höchsten Grad der Mißbilligung

Gottes und eine sehr starke Feindschaft zwischen dem beleidigten Gott und der gottfeindlichen Menschheit aus.

Zweitens schließt er zugleich die strafende Gerechtigkeit Gottes ein. Von Zorn im eigentlichen Sinne kann bei Gott keine Rede sein, es ist ein Anthromorphismus, ein Bild. Gott rächt sich nicht an seinen Feinden, wie der zornige Mensch, sondern mit ungetrübtester Leidenschaftslosigkeit verhängt seine justitia vindicativa die der Schuld genau entsprechende Strafe. Die Kinder Adams trifft denn auch die Strafe ihrer Verschuldung, indem sie infolge der Erbsünde im Diesseits die außernatürlichen Gaben und im Jenseits die Anschauung verlieren. Sie haben also gar sehr vom strafenden Zorne Gottes zu leiden. Auch die Heftigkeit des Unwillens Gottes, welche durch den Zorn, eine der heftigsten menschlichen Leidenschaften, ausgedrückt wird, kommt in dem Mißfallen Gottes an dem erbsündigen Zustande zu ihrer Geltung.

Wahr bleibt allerdings: der allerheiligste Gott kann uns nicht mehr zürnen, als wir verdient haben, und deshalb ist sein Zorn gegen den Tatsünder ein anderer als gegen den Erbsünder.

Unsere Ausführungen haben aber in dem Zustande der von der Gnade entblößten Nachkommen Adams Momente genug aufgezeigt, welche einen tiefen Abscheu Gottes begründen können.

Vollständig freilich werden wir diese Mißbilligung Gottes nicht verstehen können, und darum wird von uns die Schuld, welche in der Erbsünde liegt, nicht vollständig aufgeklärt werden. Mit ganz andern Augen muß die unendliche Heiligkeit und Gerechtigkeit einen gotteswidrigen Zustand betrachten, als wir unvollkommene, sündige Menschen. Ein strengeres Urteil muß vom allumfassenden theozentrischen Standpunkte aus, als vom beschränkten und interessierten anthropozentrischen über einen Zustand gefällt werden, der den herrlichsten göttlichen Weltplan durchkreuzt und Verhältnisse geschaffen hat, durch welche die Heiligkeit und Weisheit Gottes nur auf Umwegen ihre sittlichen Ziele und heiligen Absichten mit der Menschheit erreichen kann.

Damit wollen wir die Erbsünde nicht als ein eigentliches Geheimnis hinstellen. Jedenfalls ist sie es nicht in dem Sinne der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung usw. Die Erbschuld steht nicht in so schroffem Gegensatz zu unsern sittlichen Anschauungen, wie jene Geheimnisse zu unsern logischen Begriffen zu stehen scheinen. Aber wir dürfen in die Erbschuld auch nicht hineintragen, was mit den sittlichen Eigenschaften Gottes streitet: wir wissen, daß Gott uns nicht mehr zürnt, als wir verdienen, daß er uns keine Schuld imputiert, die wir nicht wirklich auf uns haben. Wer eine sittliche Absurdität in der Erbsünde finden will, wird immer überführt werden können, daß er entweder den Begriff der Sünde nicht genau genug versteht, oder daß er vom Wesen der Erbschuld selbst eine verkehrte Auffassung hat.

VI. Wir haben in früherem den Mangel der heiligmachenden Gnade bei den Nachkommen Adams, also die Erbsünde aus der Begierlichkeit, welche ihrem von Adam stammenden Körper anhaftet, abgeleitet; und doch scheint umgekehrt die Erbsünde die Ursache der erwachten Begierlichkeit zu sein. Ferner haben wir den Mangel der heiligmachenden Gnade als die Sünde selbst, nicht als ihre Folge gelten lassen; und doch wird man nicht umhin können, wenigstens in uns sie als Folge der Sünde gelten zu lassen. — Beide Punkte mögen zum Schlusse noch kurz erledigt werden. Beginnen wir mit dem letzteren.

Man muß wohl unterscheiden zwischen Folgen der Erbsünde und Folgen der Sünde Adams. Folgen der Erbsünde könnte jemand, ohne gegen den Glauben zu verstoßen, gänzlich in Abrede stellen. Denn erstens versteht man unter Erbsünde im weiteren Sinne den ganzen durch Adams Sünde in seinen Nachkommen erzeugten Zustand der Schuld und des Elends. Ob aber letzteres im einzelnen Menschen als Folge seiner individuellen Sünden oder als erbliche Belastung oder als Erbschuld im eigentlichen Sinne aufgefaßt werden muß, ist nicht so einfach zu entscheiden.

Wenn man mit den Thomisten die außerordentlichen Gaben Adams: Leidenslosigkeit, Wissen, Integrität, Unsterblichkeit als naturgemäße Ausstattung des Kindes Gottes, als würdige Zu-

gabe zur heiligmachenden Gnade ansieht, dann wird der Verlust der heiligmachenden Gnade auch den Verlust jener dona praeternaturalia im Gefolge haben müssen, sowohl bei dem Stammvater, wie bei den Nachkommen. Aber so wird das Verhältnis der außernatürlichen Gaben zu den streng übernatürlichen nicht von allen Theologen gefaßt.

Nach den Skotisten ist das Verhältnis eher das umgekehrte: die ersteren sind nach ihnen das Frühere, die heiligmachende Gnade das Nachfolgende, ja selbst der Zeit nach Spätere.

Wir haben übrigens diese Frage schon oben berührt, als wir erklärten, inwieweit bei den Nachkommen Adams von einer Strafe für die Erbsünde die Rede sein könne. Wie das Erbübel nicht so sehr eine Strafe für den Erbsünder, sondern weit mehr für den Stammvater darstellt, so ist auch weit mehr die sündige Tat Adams, als die Sünde seiner Nachkommen die Ursache desselben. Wir präzisieren darum unsere Frage so, daß wir zunächst dieselbe auf Folgen der Sünde Adams einschränken. Aber auch so muß nochmals unterschieden werden zwischen Folgen, die dieselbe ihm selbst, und Folgen, die sie seinen Nachkommen zuzog: beides fällt nicht, wie wir sehen werden, in eins zusammen.

Sofort leuchtet ein, daß für uns der ganze Zustand der Erbschuld und des Erbübels Folge der Sünde Adams ist. Nicht ganz so bei dem Stammvater. Der Verlust der außerordentlichen Gaben war allerdings im vollen Sinne Folge der Sünde, spezieller Strafe für dieselbe; als solche war ihm die Sterblichkeit, die Leidensfähigkeit im Falle der Übertretung angedroht, als Strafe wurden über ihn diese Übel nach der Sünde verhängt; und was von ihnen gilt, muß auch aus gleichem Grunde von den andern, durch die Sünde herbeigeführten Übeln, der Unwissenheit, der Begierlichkeit, gesagt werden.

Nicht in demselben Sinne kann man den Verlust der heiligmachenden Gnade als Folge oder Strafe der Sünde ansehen. Die Gnade geht nicht erst infolge der Sünde verloren, sondern sie schließt sie direkt aus; beide stehen in einem so unversöhnlichen Gegensatze, daß sie nicht zusammen in einer Seele

bestehen können, sondern die eine die andere vernichtet. Dies trifft nicht bloß in der Thomistischen Auffassung zu, welche diesen Gegensatz als einen inneren, physischen faßt, vergleichbar dem, welcher zwischen Hitze und Kälte, Licht und Finsternis besteht, sondern auch in der Skotistischen Auffassung ist dieser Gegensatz, wenngleich nur ein moralischer, doch so stark, der sittliche Charakter der Gnade, die Liebe Gottes streitet so mit der Sünde, der Verachtung Gottes, daß die eine die andere unmittelbar ausschließt. Also kann man den Verlust der Gnade nicht eigentlich Folge der Sünde nennen, sondern man muß ihn als Wesensbestandteil derselben ansehen; freilich insofern man die vorübergehende Tat als Ursache eines dauernden, von jener unterschiedenen Zustandes betrachten kann, darf man auch den Zustand des Gnadenverlustes als Folge der sündigen Tat ansehen.

Ganz eigentlich würde der Gnadenverlust Folge der Sünde sein, wenn letztere eine bloß läßliche gewesen wäre. Denn eine läßliche Sünde hat jenen Gegensatz zur Gnade nicht, wie die Todsünde, sie kann mit der Liebe und Gnade Gottes bestehen. Aber immerhin könnte auch für eine läßliche Sünde die Gnade entzogen werden. Da dieselbe eine durchaus unverdiente, freie Gabe Gottes ist, so kann er ihren Bestand an eine jede ihm genehme Bedingung, an die Beobachtung des geringfügigsten Gebotes knüpfen. Diese Bedingung könnte sogar sich auf alle Nachkommen erstrecken, derart, daß, wenn er es übertrete, nicht nur ihm, sondern auch allen seinen Nachkommen der Gnadenstand entzogen würde, und nicht nur der Gnadenstand, sondern auch alle übrigen außernatürlichen Gaben, eben weil auch sie reine Gaben waren, verloren gingen. Diese Verluste würden dann nicht bloß Folgen einer läßlichen Sünde, sondern auch Strafe im vollen Sinne des Wortes, und zwar ganz gerechte Strafe sein.

Denn was die außernatürlichen Gaben anlangt, so sind sie keine sittlichen, sondern physische Güter, ihr Verlust also nur ein physisches Übel, wenngleich ein sehr großes, wenn man z. B. die unsäglichen Leiden und insbesondere den Tod so vieler Menschen ins Auge faßt. Aber die Sünde, selbst die läßliche,

ist als ein sittliches Übel mit physischen gar nicht kommensurabel, auch die schwerste Strafe kann in Anbetracht der freiwilligen Übertretung des Gebotes Gottes nicht als ungerecht bezeichnet werden.

Der Verlust der Gnade ist allerdings ein sittliches Übel, und zwar ein unendliches Übel, aber dies doch nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch für die Anschauung Gottes bestimmt ist und also ihr Verlust die ewige Verdammnis nach sich zieht.

Freilich ist die Entziehung der Anschauung Gottes doch ein so unbeschreibliches Übel, daß sie selbst bei der Möglichkeit einer natürlichen Glückseligkeit mit der läßlichen Sünde in keiner Proportion zu stehen scheint. Wir wollen dies nicht geradezu in Abrede stellen, aber man bemerke, daß es etwas ganz anderes ist, ein unendliches Übel für eine endliche Schuld zu verhängen, und wegen einer endlichen Schuld ein unendliches Gut, das nicht beansprucht werden kann, zu entziehen. Eine Strafe, welche für ein leichtes Vergehen ein irgendwie unendliches Übel verhängt, ist ungerecht, nicht aber jene, welche ein noch so großes Gut, das freiwillig verliehen war, wieder entzieht.

Ein Fürst kann nicht wegen eines unbedachtsamen Wortes gegen seine Person einen Untertanen für lebenslänglich ins Gefängnis werfen, wohl aber kann er — ohne *ungerecht* zu sein — wegen eines solchen leichten Fehlers einen Hofbeamten für alle Zeiten seiner Titel und frei verliehenen Standesrechte entkleiden. So wäre Gott durchaus nicht ungerecht, wenn er auch wegen einer läßlichen Sünde Adams so große Güter, selbst die übernatürliche Seligkeit, ihm und seinen Nachkommen entzogen hätte.

Alles dieses ist nicht deshalb ausgeführt worden, weil wir meinen, die Sünde Adams sei eine läßliche gewesen, sondern es sollte zeigen, daß nur für diesen Fall der Verlust der Gnade im vollen Sinne als *Folge* der Sünde bezeichnet werden kann. Sodann aber wollten wir zugleich dartun, wie unbegründet das vielfach geäußerte Bedenken ist, wie doch Gott wegen einer so geringfügigen Sache, wie das Essen eines Apfels, ein so entsetzliches Unheil über den Täter nicht nur, sondern auch

über alle seine Nachkommen verhängen konnte. Es handelte sich nicht um das Essen eines Apfels, sondern um viel wichtigere Dinge, um die Anerkennung der absoluten Herrschaft Gottes bei jener Prüfung Adams; aber wenn es selbst nur eine leichte Sünde gewesen wäre, so hätte Gott weder an Adam, noch an seinen Nachkommen ungerecht gehandelt, indem er ihnen Gaben, die sie in keiner Weise beanspruchen konnten, wegen Mißachtung oder doch Nichterfüllung der zur Bewahrung derselben gestellten Bedingungen entzog. Indem also Adam tatsächlich eine schwere Sünde beging, so war der damit gesetzte schuldbare Zustand zugleich Entblößung von der heiligmachenden Gnade, nicht die Ursache desselben, letztere also nicht Folge der Sünde, wenn man diese adäquat betrachtet. Indes kann man die sündige Tat, wie als Ursache des Sündenzustandes, so auch noch mehr als Ursache der Entblößung von der Gnade betrachten, letztere also als Folge der persönlichen Tat Adams ansehen.

Bei uns Erbsündern trifft dies aber nicht zu; unsere Entblößung von der Gnade kann in keiner Weise als Folge der Erbsünde, sondern nur als Folge der Tat Adams angesehen werden. Sie ist die Erbsünde selbst, wenigstens das eigentliche Grundelement derselben in dem von uns dargelegten Sinne.

Antworten wir nun noch kurz auf den andern oben berührten Einwurf, der die von uns behauptete Abhängigkeit des Gnadenverlustes von der Begierlichkeit beanstandet, da umgekehrt der Verlust der heiligmachenden Gnade den Verlust der Integrität im Gefolge hatte und bedingte. Wir leugnen durchaus nicht, daß der Verlust des Gnadenstandes den Verlust der Integrität nach sich zog und bedingte. Das donum integritatis wie alle dona praeternaturalia waren der begnadigten Braut Christi als standesmäßige Ausstattung gegeben: mit dem Treubruch ging auch die Mitgift verloren. Und dies gilt nicht bloß für Adam, sondern auch für uns. In der Idee Gottes hat das ganze Geschlecht mit der Gnade auch die Integrität verloren. Das ist die Ordnung der göttlichen Intention, welche sich nicht vollständig mit der Ordnung der Ausführung deckt, sondern eher den umgekehrten Gang einschlägt.

In der wirklichen Ausführung der göttlichen Gedanken wird die Seele befleckt, d. h. der Gnade beraubt, weil sie mit einem Körper verbunden wird, welcher des pflichtmäßigen donum integritatis entbehrt, in welchem die Begierlichkeit herrscht. So ist die Konkupiszenz der nächste Grund, weshalb die Seele der Gnade entbehrt; aber dabei bleibt bestehen, daß umgekehrt der Mangel der heiligmachenden Gnade der höhere und allgemeinere Grund für das Auftreten der Begierlichkeit bildet.

Fünftes Kapitel.

Von den Engeln.

Die Existenz der Engel.

I. Die Heilige Schrift spricht so kindlich von den Engeln, führt sie so unvermittelt ein, daß sie dieselben offenbar wie einen selbstverständlichen Bestandteil der Welt betrachtet. Dieselbe Auffassung finden wir bei allen Völkern, in allen Religionen; die Geister bilden oft einen Hauptbestandteil der Religion, sie greifen selbst in das gewöhnliche Leben ein. Diese ganz allgemeine, eines Beweises für die Geistergläubigen gar nicht bedürftige Anschauung mag in der Uroffenbarung, in der ja schon die guten und bösen Geister auftreten, ihren Ursprung haben. Sie findet aber auch eine Stütze in vernünftiger Weltbetrachtung, die mit einer gewissen Notwendigkeit reine, über dem Menschen stehende Geister postuliert.

Wir finden alle Stufen des möglichen Seins vom einfachsten Urelement bis zum Geiste des Menschen realisiert; einen unermeßlichen Reichtum, sozusagen eine maßlose Verschwendung an Wesen tritt uns in der ganzen Schöpfung entgegen. Und da sollte sich eine unermeßliche Leere zwischen dem Menschen und dem Unendlichen auftun? Gerade da, wo die edelsten Wesen ihren Platz hätten, sollte ein unausgefüllter Abgrund gähnen? Denn daß solche reine Geister möglich sind, ist von vornherein klar, und auf ihre Existenz und konkrete Möglichkeit führt uns die Betrachtung unserer eigenen Seele, die Geist ist, wenn auch nach einer Seite an den Körper gebunden.

Wenn über dem Menschen eine Welt von reinen Geistern

existiert, dann ist der Mensch das Mittelglied und Bindeglied, συνδεσμὸς πάντων, zwischen zwei Welten, wie ihn die Väter nennen, sein geistig-körperliches Wesen vereinigt in sich die Natur der Engel und Körperwelt. Wenn keine Engel existierten, fehlte auf der einen Seite der Pfeiler der Brücke, welche der Mensch in seiner Doppelnatur zwischen zwei Welten darstellt.

Der Zweck der Schöpfung ist die Darstellung der Vollkommenheit Gottes nach außen; was er schafft, soll ihn dadurch, daß es ihn nachahmt, seine Vollkommenheit offenbart, verherrlichen. Am vollkommensten stellen aber nur reine Geister Gottes geistiges Wesen dar. Es würde also ohne Engel gerade das in der Schöpfung fehlen, was vor allem den Zweck der Schöpfung erfüllen kann.[1])

Der heilige Thomas macht noch einen andern, recht ansprechenden Gedanken für die Notwendigkeit von reinen Geistern geltend. Der Geistigkeit ist es zufällig, mit der Sinnlichkeit gepaart zu sein, der reinen Geistigkeit ist die Verbindung mit einem Körper nebensächlich. Das Nebensächliche, Zufällige hat aber geringere Bedeutung als das Ansichseiende. Also hat der reine Geist mehr Berechtigung in der Welt, als eine Seele, ein Geist, der an einen Körper gebunden ist. Dieser kommt erst in Betracht, wenn ein Mittelglied und Bindeglied zwischen Geist und Körper hergestellt werden soll.[2])

---

[1]) Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue Deus in rebus creatis intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud, per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura . . . Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles S. Thom. 1. p. q. 50. a. 1.

[2]) Quod accidit alicui naturae non invenitur universaliter in natura illa, sicut habere alas, quia non est de ratione animalis,

II. Danach muß die beliebte Ableitung des biblischen Engelglaubens aus babylonischen, persischen und andern Religionen als recht lächerlich erscheinen. Diese Entlehnungssucht ist neuerdings geradezu epidemisch geworden, aber damit zugleich ad absurdum deduziert. Denn mit demselben Rechte, mit welchem die Assyriologen und Babylonier die Keilinschriften als Quelle der Offenbarungswahrheiten in Anspruch nehmen, preisen die Ägyptologen die Hieroglyphen, die Sanskritgelehrten die heiligen Bücher der Inder und Buddhisten als Lehrmeister der Juden, und in der allerneuesten Zeit selbst der Christen an. Nur die immer wiederkehrende Herrschaft fixer Ideen kann eine so abnorme Erscheinung erklären.

Muß denn diese Übereinstimmung der Völker notwendig durch Entlehnung zustande gekommen sein? Ist es, die Entlehnung zugegeben, nicht mindestens ebenso möglich, daß die Heiden den Glauben von dem Offenbarungsvolke entlehnt haben? Wenn man dagegen das hohe Alter der assyrisch-babylonischen, der ägyptischen usw. Kultur anführt, so bedenkt man nicht, daß die religiöse Kultur, welche hier allein in Betracht kommt, nicht erst mit Moses oder auch Abraham beginnt, sondern zurückreicht bis an den Uranfang der Menschheit.

Die bessere religiöse Erkenntnis, die hier dem Menschen zuteil wurde, hat sich rein beim Volke Gottes erhalten, ist aber von den Heiden durch Polytheismus, Naturvergötterung, Ster-

---

non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporalis nec alicujus virtutis corporeae, habere corpus non est de ratione substantiae intellectualis inquantum hujusmodi, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud, sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sua natura plenitudinem scientiae, sed eam acquirens per sensus corporeas a sensibilibus rebus. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum oportet praeexsistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae perfecte intellectuales in natura intellectuali non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus, sed aliquae sunt a corporibus separatae et has dicimus angelos. 1. p. q. 51. a. 1.

nendienst entstellt worden. Daß die in Frage kommenden religiösen Wahrheiten und Tatsachen bei dem Volke Gottes allein sich rein erhalten haben, bei den Heiden, auch den gebildetsten, aber bis zur unsinnigen Karikatur entstellt sich finden, ist das deutlichste Kriterium für die Ursprünglichkeit bei den Israeliten.

Aber wenn die Heiden auch nicht von dem Volke Gottes, nicht von der Uroffenbarung die Engellehre überkommen hätten: der Schluß auf die Priorität der ersteren ist logisch und sachlich verfehlt, da sie ja auch durch eigene Dichtung mit den vielen Göttern auch die Geister einführen konnten, ein Schritt, der, wie wir sahen, sachlich sehr gute Grundlagen für sich hat.

Die Engel sind reine Geister.

I. In dem Begriffe des Engels, wie ihn uns eine philosophische Betrachtung geliefert hat, liegt es, daß er ein reiner, körperloser Geist ist. In der religiösen, mehr vulgären Vorstellung tritt diese Eigenschaft oft sehr zurück. Es bringt unsere an die Sinnlichkeit gebundene Erkenntnisweise es mit sich, daß wir uns rein geistige Wesen schwer vorstellen können, darum treten die Engel meistens als idealisierte Menschen mit feinerem Leibe auf; die Engelerscheinungen, wie sie die Heilige Schrift berichtet, geschehen in menschlicher Gestalt; anders, in anderer Gestalt können sie sich ja kaum den Menschen zeigen. Hinreichend wird dabei die Geistigkeit dadurch angedeutet, daß sie plötzlich erscheinen und plötzlich wieder verschwinden. Bei längerem Aufenthalte, wie die des Erzengels Raphael, oder wenn sie wie die Engel, welche Loth in Sodom erscheinen, von vielen gesehen werden, ist allerdings nicht wohl an einen bloß visionären Leib, wie bei den meisten Angelophanien, sondern an einen objektiven, materiellen Körper zu denken.[1]) Aber ein solcher beweist noch nicht für die Körperlichkeit des Engels.

Raphael verschwindet ja geradeso aus ihren Augen, wie alle Engel nach momentanen Erscheinungen, er erklärt ja, daß er zwar mit ihnen zu essen und zu trinken schien, aber un-

[1]) Vgl. unsern Kommentar zum Buche Tobias. S. 164 ff.

sichtbare Speise und Trank genießt, die von den Menschen nicht gesehen werden kann.[1])

Er verrichtete dem äußeren Anschein nach alle menschlichen Handlungen, er aß und trank, wandelte, sprach usw.; das waren aber keine wahren Handlungen eines Menschen. Dazu gehört, daß dieselben Lebenstätigkeiten sind, von einem belebten Körper oder was dasselbe ist, von einer verleiblichten Seele ausgeführt werden. Der Engel als reiner Geist kann aber nicht wie die Seele Lebensprinzip eines Körpers sein. Die Seele ist als Wesensform innerlich auf den Körper angelegt und kann so denselben informieren, beleben, als ein Prinzip mit ihm sinnliche und vegetative Tätigkeiten vollbringen. Der reine Geist ist als solcher in seinem Wesen unabhängig vom Stoffe. Er kann denselben wohl bewegen, durch ihn als ein totes Instrument Handlungen verrichten, welche wie Sprache, Essen, Gehen den menschlichen vollständig gleichen. Der Leib ist dabei wie ein Automat, den der Geist von innen heraus bewegt. Der Geist kann so innerlich in die feinste Struktur des Körpers eindringen und die letzten Bestandteile so beeinflussen, wie die Seele; aber dennoch kann er nicht hören, nicht sehen, nicht sich bewegen. Dazu gehört ein aus Leib und Seele einheitlich hergestelltes Tätigkeitsprinzip. Plato dachte sich so das Verhältnis unserer Seele zu ihrem Leibe; er war eben der irrigen Ansicht, unsere Seelen seien ursprünglich reine Geister, die gewaltsam zur Strafe für ihre Sünden mit dem Leibe verbunden wurden. Damit aber hebt man die Einheit des Menschen, d. h. das eigentliche menschliche Wesen auf, wie man umgekehrt das Wesen des Engels als reinen Geistes aufhebt, wenn man ihm einen Leib und wahre leibliche Tätigkeit zuschreibt.

Wenn darum Raphael sagt: Ich schien zu essen und zu trinken, so braucht dies nicht von einem bloßen Scheine, einem visionären Vorgange verstanden zu werden, sondern es war nicht menschliche Tätigkeit, nicht das eigentliche menschliche Essen und Trinken, welche Lebenstätigkeit dazu bestimmt ist, den

[1]) Tob. 12, 19.

Stoffwechsel und so das Leben zu unterhalten. Der Engel genießt eine unsichtbare Speise: er lebt von geistiger Nahrung, von der Wahrheit, von der Anschauung Gottes.

Dagegen war das Essen Jesu Christi nach seiner Auferstehung wahres Essen, denn wenn es auch nicht den natürlichen Zweck hatte, das Leben durch den Stoffwechsel zu unterhalten, so war es doch die Lebenstätigkeit eines wahren Menschen, eine seelisch-körperliche Tätigkeit; nur so konnte es den Jüngern als untrüglicher Beweis seiner wahren Auferstehung gelten.[1])

II. Der Glaube an die reine Geistigkeit der Engel war im christlichen Altertume noch nicht so fest begründet, daß nicht Zweifel darüber hätten aufkommen können. Einige mißverstandene Stellen der Heiligen Schrift führten bei manchen Vätern und auch späteren Schriftstellern zu der Annahme von körperlichen Engeln. Selbst im Mittelalter haben noch Theologen die Körperlichkeit der Engel oder auch der Teufel verteidigt, ja noch zur Zeit der Reformation traten katholische Theologen dafür ein. Darum kann man nicht behaupten, daß die Leiblosigkeit der Engel definiert sei, trotz der Erklärung des Laterankonzils, in cap. 1: Firmiter Credimus deum .... utramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam scl. et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

Wenigstens konnte der heilige Thomas noch schreiben:

Sive daemones habeant corpora sibi naturaliter unita sive non habeant, hoc non multum refert ad fidei Christianae doctrinam, dicit enim Augustinus:[2]) Sunt quaedam sua etiam daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aëre crasso atque humido, cujus impulsus vento flante sentitur. Si tamen quisquam nulla habere daemones corpora asseret, non est laborandum de hac re aut operosa inquisitione aut contentiosa disputatione certandum.[3])

Nach der Erklärung des Laterankonzils ist die Berufung auf den heiligen Augustin, der übrigens auch nur die Meinung

[1]) Vgl. unsern Kommentar zum Buche Tobias. S. 317 ff.

[2]) De civ. d. l. 21, 10.

[3]) De malo q. 16. a. 1.

einiger „Gelehrten" wiedergeben will, nicht mehr statthaft. Denn wenn der Mensch aus Geist und Leib besteht und derselbe also ein der englischen und leiblichen Kreatur gemeinsames Wesen hat, so muß die englische Natur rein geistig sein. Der heilige Thomas selbst verteidigt die reine Geistigkeit der Engel und widerlegt sogar die, welche den Engel aus Materie und Form zusammengesetzt dachten, wobei die materia nicht lediglich körperlich, sondern auch als geistig vorgestellt wurde.[1]) Von den Anhängern der Körperlichkeit sind zunächst alle auszuschließen, welche den Engeln zwar eine Zusammensetzung aus materia und forma zuschreiben; eine Zusammensetzung, die sie, insofern sie Materie mit Potenz und Form mit Akt identifizieren, für jedes Geschöpf in Anspruch nehmen, da Gott allein reinster Akt, volle Wirklichkeit ist.

Eine starke Versuchung, den Teufeln Körper zuzuschreiben, lag in der Höllenstrafe, die als poena sensus von dem Feuer ausgeführt wird. Und so deutete man, irregeführt durch eine falsche Übersetzung der Septuagintastelle Ps. 103, 4: Qui facit angelos suos spiritas et ministros suos ignem ruentem. Donach sollen die Engel ätherische, die Teufel feurige Leiber besitzen. Nach dem Hebräischen ist aber zu übersetzen: Der die Winde zu seinen Boten macht und zu seinen Dienern die Feuerflamme.

Das Hebr.: ôseh malachaf ruchot, mescharethaf esch lohet gibt die Septuaginta: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα.* Sie macht das Prädikat zum Subjekt und umgekehrt. Diese Fassung geht gegen den Zusammenhang und den Inhalt des ganzen Psalmes, der die Größe Gottes in der Natur schildert. Unmittelbar vorher heißt es: Der die Wolken zu seinem Wagen macht und einherschreitet auf den Fittichen der Winde. Nun hat allerdings der heilige Paulus die Übersetzung der LXX adoptiert;[2]) das beweist aber nicht für die Richtigkeit der Übersetzung. Nicht selten zitieren die heiligen Schriftsteller Schrifttexte nach

---

[1]) 1. p. q. 50. a. 2.

[2]) Hebr. 1, 7.

der LXX, die keine wirkliche Übersetzung darstellen; damit bekommen sie unfehlbare Autorität, oder wie manche Väter meinen, auch die Übersetzung der Siebzig ist inspiriert. In unserm Falle ist aber sachlich der Sinn der hebräischen und der griechischen Übersetzung wiedergegeben. Wenn man nämlich sicher weiß, daß die Engel die Boten Gottes sind, dann wird ihnen die Schnelligkeit der Winde, die Kraft des Feuers beigelegt. Denn diese Eigenschaft will das Hebräische von den Boten und Dienern Gottes hervorheben. Jedenfalls folgt nicht die Körperlichkeit der Geister. Die LXX bietet ein Bild und das Hebräische bietet ein Bild. Es wäre unsinnig, das Hebräische oder Griechische wörtlich zu nehmen. Die Engel können doch nicht Winde, nicht Feuer werden; noch viel weniger kann damit gesagt sein, daß sie einen luftigen, die Teufel einen feurigen Leib bekommen haben. Es ist auch ganz ungereimt, die Teufel Diener Gottes zu nennen. Unter den „Dienern" sind hier synonym den „Boten" die Engel zu verstehen.

Einen weiteren Stein des Anstoßes gab eine andere ganz evident falsche Übersetzung der Siebzig von der Stelle der Genesis,[1]) wo die Heirat der Söhne Gottes, bene 'Elohim mit den Töchtern der Menschen berichtet wird; diese Söhne Gottes nennt die LXX ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Es wird an dieser Stelle der Grund der allgemeinen um sich greifenden Lasterhaftigkeit angegeben: Die Söhne Gottes heirateten die schönen Töchter der Menschen, von deren Schönheit verführt; aus dieser Verbindung entstand das Geschlecht der sich gegen Gott erhebenden Titanen.

Mit dem Sündenfall spaltete sich die Menschheit in zwei Lager: die Söhne Gottes, die Verehrer des wahren Gottes und die Söhne der Menschen, die der Abgötterei verfielen. Die Mischehen verstärkten die weltlich gesinnten „Söhne der Menschen" so stark, daß „alles Fleisch seinen Weg verkehrte" und den Zorn Gottes in der Sintflut herabrief.

Wenn aber selbst die „Engel" oder besser gesagt die Teufel, die freilich sehr schlecht als Söhne Gottes bezeichnet würden,

[1]) 6, 2.

sich mit den Töchtern der Menschen fleischlich vermischt und Kinder erzeugt hätten, so setzt dies nicht notwendig einen verleiblichten Geist voraus. Die alten Theologen waren der Überzeugung, der Teufel könne als incubus in einem angenommenen Leibe mit entlehntem Zeugungsstoffe Kinder erzeugen. Aber freilich an unserer Stelle ist von wirklicher Heirat die Rede. Sie nahmen sich Frauen. Nun aber „heiraten die Engel nicht und werden nicht geheiratet".[1])

Aber freilich gerade die letztere Stelle wird als Beweis für die Leiblichkeit der Engel angeführt. Denn der Heiland fährt fort: „Die Auferstandenen werden den Engeln gleich sein und Söhne Gottes, da sie Kinder der Auferstehung sind."[2])

Doch erklärt sich der Heiland sehr deutlich über diese Gleichheit. Sie heiraten nicht und werden nicht geheiratet: denn sie können nicht mehr sterben. Weil die Menschen sterblich sind, muß durch Heiraten Nachwuchs geschaffen werden; wo Unsterblichkeit, da kein Heiraten. Die Engel sind unsterblich und so auch die Auferstandenen: Darum fällt das Heiraten bei beiden weg.

Die bedeutendsten griechischen Väter haben sich durch die Siebzig nicht zu einer englischen Heirat verleiten lassen, sondern erklären diese Fleischessünde für eine abgeschmackte Fabel. So Chrysostomus,[3]) Cyrill v. Al.,[4]) Theodoret.[5])

Aus dem „Riechen" des Dämon, das im Buche Tobias erwähnt wird, kann doch ebensowenig auf unser körperliches Geruchsorgan geschlossen werden, als aus der Wahrnehmung des Wohlgeruchs der Opfer, welche Gott zugeschrieben wird. Es ist selbstverständlich von einem geistigen Innewerden zu verstehen. Es muß bei dem Dämon, der von dem Geruche der Fischgalle vertrieben wird, zudem noch eine übernatürliche Einwirkung Gottes angenommen werden, denn der natürliche

---

[1]) Matth. 22, 30.
[2]) Luk. 20, 35.
[3]) Hom 21. in Gen.
[4]) Adv. Julian. l. 9; c. anthrop. c. 17.
[5]) Haer. fab. V, 7.

Geruch der Galle konnte keine so starke Wirkung auf einen Geist ausüben.[1])

Wann wurden die Engel erschaffen?

Über die Zeit der Erschaffung der Engel können wir nicht viel Sicheres sagen. Die Theologen streiten darüber, ob sie zugleich mit der sichtbaren Welt oder vor ihr, ob kurz oder lange vorher geschaffen wurden.

Die Verteidiger der Gleichzeitigkeit stützen sich auf das Laterankonzil, das im c. Firmiter definiert, daß simul ab initio temporis die geistige und körperliche Kreatur ins Dasein gesetzt worden sei. Aber das simul braucht nicht notwendig zeitlich gefaßt zu werden, es kann wie oft mit zusammen, gleicherweise u. dgl. übersetzt werden. Nach dem heiligen Thomas ist das Dekret gegen Origenes gerichtet, in dessen Theorie die Materie erst infolge der Sünde der Engel von Gott gewollt wurde. Er selbst hält es für unwahrscheinlich, daß die Erschaffung der Engel als von der der sichtbaren Welt getrennt gedacht werde, das Gegenteil könne aber nicht als Irrtum bezeichnet werden.[2])

Aus dem Berichte der Genesis: In principio creavit Deus coelum et terram kann auch nicht viel bewiesen werden. Denn einmal steht nicht fest, daß auch die Engel in dem Himmel mit einbegriffen sind; und wenn auch dieses, ist über die Zeit der Engelerschaffung nichts Sicheres daraus zu entnehmen.

Die Erkenntnis der Engel.

I. Auch über die Psychologie der Engel bezw. der reinen Geister wissen wir nicht viel zu sagen. Daß sie Intelligenz und freien Willen haben, liegt im Begriffe des Geistes. Daß ihr Verstand und ihr Wille die entsprechenden Fähigkeiten der Menschen weit überragen, liegt im allgemeinen auch schon im

---

[1]) Vgl. unsern Kommentar zum Buche Tobias. S. 191 ff.

[2]) 1. p. q. 61. a. 3.

Begriffe, den sich alle von einem Engel machen, ergibt sich aber spezieller aus ihrer Geistigkeit selbst.

Unser Verstand muß seine geistigen Vorstellungen aus der Sinnlichkeit entnehmen, der nur Körperliches als proportionierter Gegenstand dienen kann. Damit ist gegeben, daß wir nur das Körperliche, die Wesenheiten der Körper als eigentlichen Gegenstand erfassen, das Geistige nur nach Analogie des Körperlichen. Dem reinen Geiste ist hingegen gerade das Geistige proportionierter Gegenstand. Aber wenn er somit das Materielle nur nach Analogie mit dem Geistigen vorstellen kann, so folgt daraus nicht, daß er dasselbe weniger vollkommen erkennt als wir. Sein durchdringender Verstand vermag ohne Zweifel die materiellen Dinge besser zu erkennen als wir. Denn wir vermögen ihr innerstes Wesen nur aus ihren Erscheinungen zu erschließen, der Engel aber durchschaut ihr Wesen. Er abstrahiert den Begriff nicht von den Dingen, sondern die Ideen derselben sind ihm anerschaffen, diese von Gott ihm eingegossenen Ideen gehen aber auf das Wesen.[1]) Das Höhere kann im Niederen nur unvollkommen erkannt werden, weit vollkommener das Niedere im Höheren. Darum ist die analogische Erkenntnis der Engel von den Körpern viel vollkommener als unsere Erkenntnis des Geistigen aus dem Körperlichen.

---

[1]) Talis ordo est in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus, et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo sicut in summo rerum vertice omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit (de div. nom. c. 1). Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores; unde et plura participant ex bonitate divina et perfectius, ut dicit Dionysius (de coel. hier. c. 4). Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales; et ideo sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species. S. Thom. 1. p. q. 57. a. 1.

Durch dieſe geiſtigen Ideen erkennt der Engel nicht bloß das geſamte unendliche Gebiet des Idealen, ſondern auch alle Wirklichkeit, zunächſt auch das unermeßliche Reich der Geiſter und leibloſen Seelen, ſodann aber auch alle materiellen Dinge.[1])

Die Eingießung dieſer Ideen erſtreckt ſich nach dem heiligen Thomas auf alles, was der Engel überhaupt natürlicherweiſe erkennen kann, ſo daß ein Fortſchritt des Wiſſens bei ihm nicht möglich iſt. Nicht einmal einer Schlußfolgerung iſt er in der natürlichen Sphäre fähig. In den anerſchaffenen Ideen ſchaut er alles, was daraus abgeleitet werden kann.[2])

---

[1]) Sicut Augustinus dicit (Gen. ad lit. l. II. c. 8) ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt: uno modo in intellectum angelicum, alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab aeterno exstiterunt non solum rationes rerum corporalium sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium; ita tamen quod unicuique angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intellectuale simul, ita scl. quod in natura suae speciei subsisteret et per eam se intelligeret; aliarum vero naturarum tam corporalium quam spiritualium rationes sunt ei impressae secundum esse intellectuale tantum, ut scl. per hujusmodi species impressas tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret. S. Thom. 1. p. q. 56. a. 2.

[2]) Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora coelestia in substantiis corporeis. Nam et „coelestes mentes“ a Dionysio dicuntur. Est autem haec differentia inter coelestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora vero coelestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scl. hominum per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scl. ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis, quia statim in illis, quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales, quia etiam apud nos ea quae statim naturaliter apprehenduntur intelligi dicuntur, unde

Gewiß ist die Auktorität des heiligen Thomas, des Doctor angelicus, gerade in der Engellehre hoch anzuschlagen. Wir können durch die Offenbarung und durch Vernunftschlüsse nicht viel Sicheres über das rein geistige Leben der Engel feststellen: da kann uns die Intuition des Genies mehr lehren als mühevolle Geistesarbeit; aber was der heilige Thomas als Beweis für die unmittelbare Einsicht der Engel in alle Wahrheit anführt, ist doch gar schwach. Er stützt sich auf eine Analogie mit der Körperwelt und zwar eine, die nach heutiger Naturauffassung unhaltbar ist. Die moderne Astrophysik erklärt die Himmelskörper für ebenso veränderlich, ja von derselben chemischen Beschaffenheit wie die irdischen. Die Spektralanalyse liefert dafür den untrüglichen Beweis. Wenn aber auch die Himmelskörper unveränderlich wären in ihrer Zusammensetzung, so folgte nicht ihre vollständige Unveränderlichkeit; sie bewegen sich ja. Die Veränderlichkeit ist ja aller Kreatur wesentlich. Darum scheint es annehmbarer, den Engeln auch Wandel in ihrem Denken, z. B. Schließen von Unbekanntem zu Unbekanntem zuzuschreiben.

Eine Wandelbarkeit gibt der englische Lehrer freilich auch bei den reinen Geistern zu: sie denken nicht immer aktuell was sie wissen; aber einen Übergang von Nichtwissen zu Wissen in Bezug auf natürliche Dinge bestreitet er, nur für die übernatürliche Erkenntnis nimmt er denselben an.

Der heilige Lehrer geht noch weiter: er spricht den Engeln selbst das Urteilen ab, freilich ganz konsequent, aus gleichem Grunde wie das Schließen. Weil wir in einem Begriffe nicht alle Merkmale zugleich bestimmt auffassen können, scheiden wir das eine oder das andere aus, um es dann als Prädikat dem Subjekte beizulegen. Geradeso wie wir, da wir nicht alle

---

intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent intuendo quidquid ex eis syllogizari posset. 1. p. q. 58. a. 3.

Schlußfolgerungen aus einem Prinzip durchschauen können, sie nach und nach einzeln mit Hilfe von andern bekannten Sätzen ableiten. Der Engel kennt alle Urteile, wie er auch alle Syllogismen kennt, aber er urteilt nicht und stellt keine Syllogismen an, um die einzelnen Wahrheiten und Merkmale zu erfassen.[1])

Somit wären im intellektuellen Leben der Engel nur Ideen, keine Urteile, keine Schlüsse anzunehmen. Aber sofort ergibt sich aus dem Gesagten eine noch größere Vereinfachung des Erkenntnisvermögens des Engels. Wenn er in dem Begriffe die einzelnen Merkmale distinkt erfaßt, ohne sie urteilend herausheben zu müssen, so braucht er nicht für alle Objekte eingegossene Ideen, die Merkmale eines Begriffes sind ja auch Begriffe. Je vollkommener eine Idee, um so mehr kann der durchdringende Verstand in derselben erfassen. Nun sind aber die Ideen der höheren Geister viel vollkommener als die der niederen; darum brauchen dieselben viel weniger Ideen als die niedrigeren. Und so lehrt der heilige Thomas, daß in der Stufenleiter der Geister die Ideen immer weniger, aber im-

---

[1]) Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, numquam intelligeret discurrendo et ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus, quae possent attribui subjecto vel removeri ab eo, numquam intelligeret componendo et dividendo sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet, quod ex eodem provenit, quod intellectus noster intelligit discurrendo et componendo et dividendo; ex hoc scl. quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis. Unde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit „speculum purum et clarissimum“, ut dicit Dionysius (de div. nom. c. 4), relinquitur quod angelus sicut non intelligit ratiocinando ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum. Intelligit enim composita simpliciter et mobilia immobiliter et materialia immaterialiter. 1. p. q. 58. a. 4.

mer vollkommener werden. Je vollkommener das Wesen, desto einheitlicher und konzentrierter ist sein Sein und damit seine Tätigkeit, und so hat die vollkommenste Wesenheit absolut einfaches Sein und Tun, Gott erkennt in einer Idee, in seiner Wesenheit alles.[1])

Der heilige Lehrer bedient sich, um diesen Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Erkenntnisweise zu erläutern, gern des Beispiels von Lehrer und Schüler. Der Lehrer schaut in einem einzigen Hauptsatze eine ganze Reihe von Folgerungen, welche dem Schüler einzeln erst nach und nach durch Hinzunahme von Hilfssätzen also durch Syllogismen klar werden können. So sieht des Engels durchdringender Verstand die Merkmale alle klar, die in einem Begriffe enthalten sind, die Folgesätze, welche ein Prinzip in sich schließt. Dies dürfte ein besserer Beweis für die Entbehrlichkeit des Schließens für den Engel sein als die Unveränderlichkeit der Himmelskörper. Ob freilich alle in einem Prinzip virtuell enthaltenen Sätze von einem endlichen Verstande erfaßt und klar erkannt werden können, ist schwer zu entscheiden; ebenso ob alle Merkmale eines Begriffes bis zu den letzten Elementen in demselben erschaut, klar aufgefaßt werden können; dies ist kaum glaublich. Dazu gehört eine adäquate Erkenntnis, die Erkenntnis auch von all den Beziehungen der einzelnen Be-

[1]) Ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo quod est Deus propinquiora et similiora. In Deum autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in una scl. in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa, et tanto amplius per plura, quanto amplius inferior intellectus fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit: et ideo oportet, quod ejus formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum. Et hoc per exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: et hoc ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero qui sunt fortioris intellectus ex paucis multa capere possunt. q. 55. a. 2.

griffe und Sätze zu andern, zum gesamten Gebiete der Wahrheit. Eine solche eignet nur Gott.

Nicht einmal das Gebiet des existierenden Erkennbaren können die eingegossenen Ideen erschöpfen, sie müßten geradezu unendlich sein. Denn es können doch zunächst nur für existierende Dinge Begriffe anerschaffen sein, nicht für das Geschehen in der Welt. Denn ein jedes Ding erfährt unzählig viele Zuständlichkeiten, geht unberechenbar viele Beziehungen ein, die aus der Beschaffenheit der Dinge nicht erkannt werden können.

Wie soll auch der Engel wissen, daß ein wirkliches Ding ein Ereignis der Idee, welche er von ihm durch Anerschaffung besitzt, entspricht, daß es gerade das ist, was er in seinem Geiste von ihm vorstellt. Wie erkennt er, daß es hier in seiner Nähe sich befindet, daß es gerade jetzt existiert? Die eingegossene Idee kann doch nicht auf alle Orte, nicht auf alle Zeiten gehen; oder vielmehr sie kann als solche auf die Existenz an allen möglichen Orten und zu allen Zeiten gehen. Soll durch sie ein jedes hier und ein jedes jetzt erkannt werden, so müssen unendlich viele Ideen dafür eingegossen sein.

Nun können allerdings die Ideen des Engels so vollkommen sein und sein Scharfsinn so durchdringend, daß er aus der einmal gegebenen Konstellation der existierenden Dinge alle bis zum Ende der Welt ablaufenden Prozesse nach Ort und Zeit genau berechnen, ja durchschauen kann. Aber das gilt doch bloß von der rein materiellen Welt, deren Gang nach einer mathematischen Formel bestimmt werden kann. Aber die wichtigsten Prozesse des Weltganges spielen sich unter freien Wesen ab; diese greifen in den Gang der materiellen wie der geistigen Welt entscheidend und in jedem Augenblicke ein. Sie können also nicht berechnet werden.

Es scheint darum für die rein natürliche Ordnung der Dinge keine andere Möglichkeit übrig zu bleiben, als daß die gegenwärtigen Dinge einigermaßen auf die Erkenntnis der Geister Einfluß üben. Daß dies in keiner Weise möglich sei, läßt sich nicht stichhaltig beweisen.

Aber ganz konsequent ergibt sich aus der Auffassung des Englischen Lehrers die weitere Annahme, daß der Engel inner-

halb der natürlichen Sphäre nicht irren, nicht unwissend sein kann.

Allerdings die innersten Gedanken der Menschen oder der andern Engel, die Zukunft, insofern sie nicht aus Gegenwärtigem erschlossen werden kann, ist Gott allein bekannt; desgleichen was von Gottes freiem Willen abhängt, insbesondere die übernatürliche Ordnung, die Geheimnisse der Gnade kann er natürlicherweise nicht erkennen. Ein Irrtum innerhalb der natürlichen Sphäre ist nicht möglich, weil der Engel unmittelbar alle Wahrheit erkennt. In dem was uns unmittelbar einleuchtet, können auch wir nicht irren. Wie die Logik lehrt, kommt erst durch das Urteilen der Irrtum in unser Denken; wenn wir nämlich einem Objekte etwas beilegen, was wir nicht an ihm geschaut, oder etwas ihm absprechen, was ihm zukommt.[1])

Dies alles trifft auch bei den gefallenen Geistern zu, da ihnen die natürliche Erkenntnis geblieben ist. Diese können aber irren in Bezug auf die übernatürliche Ordnung, was bei den guten Engeln, deren Denken von der Weisheit Gottes geleitet wird, nicht möglich ist. Wie mit dieser Unfehlbarkeit der englischen Erkenntnis die Sünde vereinbar ist, muß auf dieselbe Weise erklärt werden, wie die Sünde Adams trotz seiner Freiheit von Irrtum. Der irrige Gedanke, Gott gleich, von ihm unabhängig werden zu können, war frei gewollt, kein unmittelbares Verstandesurteil.

II. Das Gesagte gilt von der Erkenntnis der reinen Geister, insofern bloß ihre Natur berücksichtigt wird. Die Engel sind aber zugleich selige Geister und erhalten in der Anschauung Gottes ein Wissen, das unvergleichlich ihre natürlichen Kenntnisse übertrifft. Sie haben die Prüfung bestanden und haben so die Seligkeit erlangt, welche Gott allen vernünftigen Geschöpfen bereitet hat, welche nach ihm als ihrem letzten Ziele streben, aber nicht eine natürliche Seligkeit, sondern jene, welche jetzt allein mit der übernatürlichen Ordnung gegeben ist, die Anschauung Gottes. Die Engel sind nach der Offenbarung

[1]) Q. 58. a. 5.

heilig; es gibt aber nach der Heiligen Schrift nur die übernatürliche Heiligkeit durch die heiligmachende Gnade. Dieser entspricht als Endzustand die selige Anschauung. Es waren also die Engel wie die Menschen ursprünglich in der Gnade erschaffen und so für die übernatürliche Seligkeit ausgerüstet. Ausdrücklich erklärt der Heiland, daß die Engel „immerdar das Angesicht des Vaters im Himmel schauen".[1])

In der Anschauung Gottes schauen sie alle Geheimnisse der Natur, Gnade und Glorie. Denn die natürliche Erkenntnis schließt diese übernatürliche nicht aus; dieselben Objekte können durch anerschaffene Ideen und können im Wesen Gottes erkannt werden.

Die natürliche Erkenntnis wird seit dem heiligen Augustin cognitio vespertina, die Erkenntnis in Gott, in dem Logos, der göttlichen Weisheit cognitio matutina genannt. Die Benennungen hat der heilige Augustin dem Hexaemeron entnommen, indem er den Morgen und Abend der Schöpfungstage von der Erkenntnis der Engel verstand. Am Morgen, d. h. bevor etwas geschaffen wurde, erkannten es die Engel schon in den göttlichen Musterideen, nach der Erschaffung, am Abend, auch in dem ihm eigenen Sein.[2])

Der Grad der Seligkeit, also der Anschauung Gottes und der Erkenntnis in ihr, die Ausdehnung und Tiefe der cognitio matutina bestimmt sich nach dem heiligen Thomas, der hierin dem Lombarden folgt, nach dem Grade der Vollkommenheit

---

[1]) Matth. 18, 20.

[2]) Hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis introductum est ab Augustino qui sex dies, in quibus Deus legitur cuncta fecisse intelligi vult non hos usitatos, qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scl. cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina et haec est secundum quod res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit a Verbo sicut a quodam primordiali principio; et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent. S. Thom. 1. p. q. 58. a. 6.

ihrer Natur, anders wie bei den Menschen, deren natürliche Befähigung keinen Maßstab für die Begnadigung und Beseligung abgibt.[1])

Der Englische Lehrer führt zwei Wahrscheinlichkeitsgründe für diese Ansicht, welche übrigens alle Scholastiker mit ihm teilen, an. Erstens weil die Natur nur Bedingung, Mittel, Vorstufe für das Endziel, die Seligkeit ist. Wer eine vollkommenere Natur erhält, ist zu höheren Aufgaben und Zielen bestimmt, erlangt eine höhere Seligkeit.

Dagegen erhebt sich der naheliegende Einwand, daß dieser Grund auch für die Menschen gelten müßte, die doch die Gnade nicht nach der Natur zugeteilt bekommen. Für die Menschen macht der heilige Thomas geltend, daß die sinnliche Natur die Tendenzen der geistigen Natur durchkreuzt, während die rein geistige Natur des Engels ungehindert nach ihrem Ziele strebt.

Aber auch dagegen erhebt sich ein Einwand, welcher den

---

[1]) Rationabile est, quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversas gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur; ut puta si aedificator lapides polit ad construendam donum, ex hoc ipso, quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus angelos, quos altioris naturae fecit, ad majorum gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundo apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est, quod angeli qui meliorem naturam habuerunt etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc etiam in hominibus contingit; quia secundum intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quod angeli, qui habuerunt meliora naturalia habuerunt plus de gratia et gloria. 1. p. q. 62. a. 6.

zweiten Grund für seine These trifft. Auch in der geistigen Natur gibt es Hindernisse für das Hinstreben nach Gott: die geistigen Versuchungen des Stolzes sind vielleicht stärker als die Regungen einer sündhaften Sinnlichkeit.

Nun, der Englische Lehrer nimmt ja auch keine Gewißheit, Notwendigkeit für dieses Verhalten in Anspruch, sondern drückt sich sehr zurückhaltend aus: Rationabile est, videtur. Und man kann nicht leugnen, daß dieses verschiedene Verhalten der Gnade zur Natur bei Engeln und Menschen in der Beschaffenheit ihrer Natur eine gute Grundlage hat. Es ist derselbe Grund, der einerseits die Unwiederbringlichkeit der Entscheidung der Engel, die Unmöglichkeit ihrer Bekehrung und anderseits die Möglichkeit der Verzeihung für den sündigen Menschen bewirkt. Die Schwäche der menschlichen Natur, ihre Wandelbarkeit, die in der Sinnlichkeit ihr Fundament hat, macht die Sünde des Menschen verzeihbar. Wo aber Sünde möglich ist und Bekehrung, da kann die Natur nicht mehr allein die Grundlage der Gnadenspendung sein. Der freie Wille Gottes kann dem Sünder, der alle Gnaden verscherzt hat, geringe und starke, hinreichende und wirksame, auch sehr wirksame geben; und ist somit die Vollkommenheit der Proportionalität zwischen Gnade und der Natur nicht einzuhalten. Bei den Engeln kann aber die Vollkommenheit der Natur den Maßstab für die Austeilung der Gnade bilden, welches Verhalten als das eigentlich normale angesehen werden muß.

Von den seligen Engeln wie Menschen lehrt der heilige Thomas gegen den Magister sententiarum, daß sie in der einmal erlangten Seligkeit nicht zunehmen können. Denn die Seligkeit ist das von Gott einem vernünftigen Wesen bestimmte Endziel, nach dessen Erreichung ein Fortschritt nicht mehr möglich ist.[1])

Der Wille des Engels.

I. Wie der englischen Intelligenz, so schreibt der heilige Thomas auch dem Willen des reinen Geistes eine außer-

[1]) 1. p. q. 62. a. 9.

ordentliche Festigkeit und Unwandelbarkeit zu; ja, er begründet aus der Unwandelbarkeit des Intellekts, der ohne Schließen und Urteilen alles erkennt, eine Unwandelbarkeit des Willens, welche es ihm unmöglich macht, den einmal gefaßten Entschluß zurückzunehmen, woraus sich ergibt, daß der gefallene Engel sich nicht bekehren kann.[1])

Dazu ist zu bemerken, daß nach katholischer Lehre gegen Origenes die Verhärtung der Verdammten und die Befestigung der Seligen fest zu glauben ist, nicht aber die vom heiligen Thomas angeführte Begründung. Diese physische Unmöglichkeit der Änderung des Willensentschlusses würde allerdings die beste Theodizee in betreff der Ewigkeit der Hölle sein; aber

[1]) Tenendum est firmiter secundum fidem catholicam quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono et voluntas daemonum est obstinata in malo. Causam autem hujus obstinationis debes accipere non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae seu status. „Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus," ut Damasc. dicit (de f. orth. II, 4). Manifestum est autem quod omnia peccata mortalia hominum sive sint magna sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia et perpetuo manentia. Ad inquirendam ergo causam hujusmodi obstinationis considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur sicut mobile a motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero boni universalis, sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno in aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter quasi potens ab eo discedere et contrario adhaerere; voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhaesionem potest libere adhaerere et huic et opposito, in his scl. quae non naturaliter vult. Sed postquam jam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo dici consuevit, quod „liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post, liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem sed non post". Sic igitur et boni angeli semel adhaerentes justitiae sunt in illa confirmati, mali vero peccantes sunt in peccato obstinati. 1. p. q. 64. a. 2.

ein durchschlagender Beweis dafür läßt sich nicht erbringen. Es ist ja richtig: Je höher die Intelligenz eines Menschen, um so fester und hartnäckiger der Wille, darum ist die Bekehrung sehr begabter Geister außerordentlich schwierig; und es wäre darum nicht gerade abzuweisen, daß ein reiner Geist schlechterdings seinen Willen nicht ändern könne. Aber anderseits muß er wegen der Schärfe seines Verstandes doch aufs klarste einsehen, daß sein Festhalten an der Sünde die entsetzlichste Torheit ist, die ihn ewig unsäglich unglücklich macht. Die natürliche Erkenntnis und das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit ist ja geblieben. Sollte da nicht wenigstens der eine oder der andere sich bekehren wollen?

Auf sicherem Boden bewegt man sich, wenn man den Zustand der Vollendung, der im Jenseits eintritt, für die Unmöglichkeit der Bekehrung in Anspruch nimmt. Dort ist die Zeit der Belohnung und Bestrafung vorüber. Es wird darum keine Gnade mehr zur Bekehrung gegeben; und ohne die Gnade ist die fruchtbringende Reue unmöglich. Für die Befestigung der Engel kommt insbesondere in Betracht, daß sie Gott schauen; mit der Anschauung Gottes ist aber die Sünde absolut unverträglich.[1])

II. Der heilige Thomas schreibt dem Willen des reinen Geistes eine solche Kraft zu, daß er die Körper wenigstens örtlich zu bewegen imstande ist.[2])

Das kann nicht so verstanden werden, daß er durch einen

---

[1]) S. Thom. 1. p. q. 62 a. 8.

[2]) Sicut Dionysius dicit (de div. nom. c. 7. lect. 1) „divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum". Ex quo patet, quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter autem omnes motus corporeos perfectior est motus localis ut probatur Physic l. VIII. t. 57. Cujus ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum hujusmodi, sed solum aliquid ad extrinsecum scl. ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde et philosophi posuerunt, suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu. q. 110. a 3.

einfachen Willensakt den Körper in Bewegung setzen könne. Das ist allein dem unendlichen Willen eigen, daß sein immanenter Akt virtuell transeunt ist, etwas außer ihm bewirken kann. In der Tat könnte ein Wille, der durch bloßes Wollen die Körper zu bewegen vermöchte, beliebig viele, das ganze Universum, unendlich viele, unendlich große Körper bewegen. Denn das kann er wollen. Aber zur Bewegung einer unendlichen Masse gehört unendliche Kraft.

Der heilige Lehrer behauptet nun, der Teufel und auch die Engel könnten nur nach Maßgabe ihrer Kraft einen Teil z. B. der Erde bewegen;[1]) damit ist also zugegeben, daß ihre Kraft eine beschränkte und also von der Universalität des Willens unterschieden ist. Diesen Unterschied ihrer nach außen gehenden Kraft von ihrem Willen weist Suarez ausführlich nach.[2])

Dagegen sind die Beweise des Englischen Lehrers äußerst schwach. Die Auktorität des Dionys gilt natürlich nur soviel als seine Gründe. Nun ist allerdings das Gesetz der Stetigkeit ein allgemeines Weltgesetz: die höheren Wesen werden durch die ihnen und den niederen näher stehenden mit den niederen verbunden. Aber was hat das geistige Wesen mit der Ortsbewegung für Verwandtschaft, daß es durch diese mit dem Körperlichen verbunden werden könnte? Es ist auch eine Spitzfindigkeit, die Ortsbewegung für die vollkommenste Bewegung auszugeben; im Gegenteil, sie ist die unvollkommenste, weil sie das Wesen des Beweglichen nicht verändert; dies wäre eher ein Grund, den Engeln sie zuzugestehen. Im Grunde kommen aber alle andern körperlichen Prozesse durch Ortsbewegung zustande. Falsch ist auch, daß die Seele zuerst und vorzüglich örtlich bewege. Die inneren Bewegungen sind die ersten. Auch unsere Seele vermag durch ihren bloßen Willen nicht einmal ihre Glieder zu bewegen, sondern bedarf eines wenn auch noch so geringen Kraftaufwandes.

---

[1]) De malo q. 16. a. 10. ad 8m; opusc. X. a. 16.

[2]) In 1. p. l. IV. cap. 29.

Verhalten des reinen Geistes zum Raume.

Durch Bewegung der Körper oder andere Einwirkung auf denselben kann nach dem heiligen Thomas der Engel allein im Raum sein. In seiner reinen Geistigkeit hat er gar keine Beziehung zum Raum; diese kommt nur dem Körper zu, der einen seiner eigenen Dimension entsprechenden Raum erfüllen muß. Dem Engel fehlen aber solche quantitative Dimensionen.[1])

Gewiß kann der Geist nicht in derselben ausgedehnten Weise an einem Orte gegenwärtig sein wie der Körper; er ist gegenwärtig wie Gott im ganzen Universum, die Seele im menschlichen Körper. Zunächst braucht er gar keinen ausgedehnten Raum einzunehmen; weil sein Wesen einfach ist, kann er sich in einem einzigen Punkte befinden. Wenn er einen ausgedehnten Raum einnehmen soll, so können den Teilen des Raumes nicht Teile seiner Substanz entsprechen; dieselbe muß überall ganz sein. So ist ja tatsächlich die menschliche Seele ganz im ganzen Körper und ganz in den einzelnen Teilen des Körpers; ausgedehnt ist nur ihre Gegenwart, die nicht identisch ist mit ihrer einfachen Substanz. Aber irgendwo muß auch der Engel sein. Daß er dies bloß durch Einwirkung auf einen Körper an einem Orte könne, läßt sich nicht beweisen; im Gegenteil, man muß sagen: Der Engel könnte nicht auf einen Körper an einem Orte einwirken, wenn er nicht daselbst gegenwärtig wäre; denn nur die actio a tergo ist denkbar, nicht eine actio in distans.

[1]) Angelo convenit esse in loco. Aequivoce tamen dicitur angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis; quae quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque dicitur angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet quod non oportet dicere, quod angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam, et non continetur ab ea. Anima enim est in corpore ut continens et non ut contenta. Et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo. 1. p. q. 52. a. 1.

Suarez behauptet, und kaum wird jemand ihn widerlegen, daß, wenn ein Engel vor der körperlichen Welt geschaffen wurde, oder jetzt ein Engel außer der wirklichen Welt sich befände, auch er an einem Orte sich befände; er erklärt das „Sichbefinden an einem Orte" näher:

Dicimus ergo, angelum esse in loco per solam praesentiam substantiae suae indistantis a corpore, in quo esse dicitur, ac proinde denominationem hanc essendi in loco ex parte Angeli solum dicere intrinsecum modum praesentiae seu ubi, connotare autem coexistentiam corporis in eodem situ seu spatio, in quo Angelus praesens existit.[1])

Neuerdings behauptet man allerdings vielfach, es gäbe keinen bestimmten Ort ohne Rücksicht auf Körper, durch deren Nähe und Ferne nur eine Orientierung möglich sei; wäre dies richtig, dann könnte allerdings kein Engel, aber auch kein einzelner Körper an einem Orte sich befinden. Dies letztere ist aber ganz sicher falsch, also auch das erstere, wie diese gesamte allgemeine Auffassung. Denn nach denselben Naturphilosophen und Physikern könnte sich ein Körper im völlig leeren Raume nicht bewegen, er könnte ja seine Beziehungen zu andern Körpern nicht ändern.

Aber jedermann sieht, daß diese Aufstellung unhaltbar ist; dieselbe Strecke des Raumes, welche er jetzt sukzessiv durchläuft, indem er seine Beziehungen zu andern Körpern verschiebt, wird er auch durchlaufen, wenn die Körper nicht vorhanden sind; er muß sie durchlaufen, wenn er einen entsprechend starken Anstoß erhält; denn es kann keine Kraft verloren gehen. Er würde sogar dann im völlig leeren Raume durch einen Anstoß, der die Trägheit seiner Masse überwindet, sich ohne Ende fortbewegen, da kein Hindernis ihn aufhält; keine widerstehende Kraft, wie z. B. die Erdschwere, würde die Quantität seiner Bewegung irgendwie vermindern.

Daß auch der Engel in derselben Weise durch den leeren Raum sich zu bewegen imstande ist, kann doch kaum bezweifelt werden. Nach der Meinung von der absoluten Ortlosigkeit

[1]) In 1. p. l. IV, c. VII, n. 1.

des reinen Geistes wäre es freilich unmöglich. Er könnte nur durch Einwirkung auf einen Körper eine Strecke durcheilen, etwa wie der Engel, welcher den Habakuk von Judäa nach Babylon trug. Dies wäre eine Bewegung per accidens, nicht per se; ähnlich der Bewegung unserer Seele im Raum, welche nicht direkt, sondern nur mit dem Körper fortbewegt wird. Aber daß die Bewegung des Engels an einen Körper gebunden sei, wie der heilige Thomas meint,[1]) erscheint wenig glaublich. Wenn er die Kraft hat, Körper zu bewegen, kann er noch viel eher auf sich selbst jenen Impuls ausüben, durch den er einem Körper eine bestimmte Quantität der Bewegung mitteilen kann. Da er nun keine träge Masse besitzt, so muß ein jeder beliebige Impuls eine Selbstbewegung herbeiführen: Die Energie des Impulses kann ja nicht verloren gehen.

Diese Leichtigkeit der Bewegung drückt die religiöse Kunst durch die Flügel aus, mit denen sie die Engel darstellt und als solche charakterisiert. Freilich ist die Ortsveränderung des Engels eine so leichte und schnelle, daß er sich, wie der heilige Thomas lehrt, unmittelbar ohne Bewegung durch den Zwischenraum sich von einem Orte zum andern versetzen kann. Mit Recht widerlegt der Englische Lehrer die Meinung, der Engel könnte sich im Augenblicke von einem Ort zum andern bewegen, denn Bewegung ist sukzessives Durchlaufen des stetigen Raumes. Der stetige Raum selbst von geringster Ausdehnung kann nur sukzessiv in unterschiedenen Zeitmomenten durchlaufen werden. Suarez freilich hält zwar die Meinung des heiligen Thomas, daß ohne Bewegung der Engel sich im Augenblicke auf einen andern Ort versetzen könne, für probabel, beweist aber selbst, gestützt auf die gewöhnliche Ansicht der älteren Scholastiker, das Gegenteil für wahrscheinlicher.[2])

Es dürfte aber kein so großer Unterschied zwischen beiden Meinungen bestehen, wie es auf den ersten Blick scheint. Der Engel kann eine so starke Energie ausüben, seine zu bewegende Substanz ohne alle Masse läßt sich so leicht in Bewegung

---

[1]) q. 53. a. 1.

[2]) l. c. 19.

ſetzen, daß in der allerkürzeſten Friſt, moraliſch geſprochen im Augenblicke, die Ortsveränderung erfolgt: die Zeit kann ſo infiniteſimal ſein, daß auch der feinſte Chronograph ſie nicht als meßbar nachweiſen kann.

Anderſeits iſt eine abſolut momentane Ortsveränderung nicht möglich. Denn in demſelben Augenblicke kann nicht der anfängliche verlaſſen und der neue Ort eingenommen werden. Alſo muß der Augenblick für die Einnahme des letzteren erſt nach dem Augenblicke des alten Platzes eingenommen werden. Einen zweiten, unmittelbar auf den erſten folgenden Augenblick gibt es in Wirklichkeit nicht; denn zwei einfache einander ſtetig berührende Zeitmomente fallen wegen ihrer Einfachheit zuſammen. Alſo kann nur nach einer ſtetigen Zeitdauer der neue Ort angenommen werden. Das Nach verlangt ja auch notwendig Zeit.

Daß der Engel nicht in einem und demſelben Augenblicke an mehreren Orten oder gar wie manche geglaubt haben, überall zugegen ſein kann, beweiſt auch der heilige Thomas.

Angelus est virtutis et essentiae finitae. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est causa universalis omnium. Et ideo sua virtute omnia contingit; et non solum in pluribus locis est sed ubique. Virtus autem angeli quae finita est, non se extendit ad omnia sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut unum aliquid ad angeli virtutem. Unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum.[1])

Wenn der Engel nach den Prinzipien des heiligen Thomas nur durch ſeine Einwirkung auf Körper an einem Orte ſein kann, ſo müßte er, wenn er überall ſein ſollte, überall Kraft

[1]) q. 52. a. 3.

entfalten, er müßte unendliche Kraft haben, allmächtig sein. Der Beweis behält seine Kraft, wenn man die Gegenwart des Engels im Raume nicht von Körpern abhängig macht. Denn die Gegenwart eines endlichen Wesens kann nur eine endliche sein; Gott allein ist allgegenwärtig.

Aber ist damit auch bewiesen, daß der Engel nicht an einigen wenigen, etwa an zwei Orten zugleich gegenwärtig sein könne?

Wenn man bloß seine Wirksamkeit und Kraft berücksichtigt, so könnte dieselbe doch wohl auf mehrere Körper gleichzeitig gerichtet sein; allerdings erklärt der heilige Thomas, das sei dann nur eine adäquate Gegenwart. Aber man muß vor allem festhalten, daß das Gegenwärtigsein an mehreren Orten, die Bilokation ganz gewiß gegen die festesten Naturgesetze verstößt, ein wahres, außerordentliches Wunder in der Körperwelt ist, dessen Möglichkeit nicht einmal streng bewiesen werden kann, und von vielen geleugnet wird. Die Beschränkung auf einen Ort kommt aber den Körpern nicht wegen ihrer Körperlichkeit, etwa wegen der Ausdehnung, sondern wegen ihres Seins zu. Also gilt dieses Naturgesetz auch für jedes endliche Wesen. Es kann der Engel wohl wegen seines höheren Seins eine größere Gegenwartssphäre haben als ein Körper und wegen seiner Geistigkeit weniger an eine bestimmte kontinuierliche Dimension des Raumes gebunden sein; er kann darum tatsächlich an mehreren Orten viel eher als der Körper zugleich sein.

Wenn z. B. die Gegenwartssphäre sich auf die ganze Erde erstreckt, so kann er gleichzeitig in Amerika und Europa sein. Aber nicht bloß seine Gegenwart, auch seine davon untrennbare Substanz muß in beiden Weltteilen, und zwar nicht bloß zu einem Teile, wie ein Körper, sondern ganz sein. Möglicherweise ist er in dem Ozean zwischen beiden Weltteilen nicht, jedenfalls braucht er da nicht zu sein, was leicht begreiflich ist, wenn man seine Gegenwart im Raume mit den Thomisten von der Tätigkeit im Raume abhängig macht; denn er kann in Amerika und in Europa auf die Menschen einwirken, braucht aber nicht auf dem Atlantischen Meere zu wirken. Doch auch unabhängig von dieser Hypothese läßt sich leicht denken, daß

der Engel seine Gegenwartssphäre vergrößern, verkleinern, sich selbst auf einen Punkt zurückziehen kann. Damit ist aber gegeben, daß er sie auch unterbrechen und so an zwei verschiedenen Orten innerhalb seiner Gegenwartssphäre zugleich gegenwärtig sein kann. Das ist aber keine Bilokation, da die Gegenwart an den beiden Orten innerhalb seiner Gegenwartssphäre nur eine adäquate Gegenwart, einen Ort, bildet.[1])

Nach denselben Prinzipien beweist der heilige Thomas auch, daß nicht mehrere Engel zugleich an einem Orte sein können. Die Kraft, welche der eine auf einen Körper ausübt, ist so vollständig, daß die Kraft eines andern seinen Einfluß unmöglich macht.[2])

Auch wenn man die Thomistische Gegenwartsweise des Engels im Raume zugrunde legt, ist die Beweisführung ganz und gar unhaltbar. Können denn nicht mehrere Engel ihre Kraft auf einen und denselben Körper ausüben? Ja, aber sagt Thomas, dann sind sie nicht einzeln komplete Ursachen. Aber auch ein unvollständiger Einfluß auf einen Körper setzt die Gegenwart des Engels am Orte des Körpers voraus oder

---

[1]) Quidam imaginationem transcendere non valentes cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti; et ideo crediderunt, quod angelus non posset esse nisi in loco punctuali. Sed manifeste decepti sunt; nam punctum est indivisibile habens situm, sed angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei locus indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus. Et sic totum corpus, cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus. Ibid.

[2]) Impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum, quia una est forma proxima unius rei et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem; quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum, sed omnes simul sunt loco unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cum angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum per modum continentis perfecti, non potest nisi unus angelus esse in uno loco. q. 52. a. 3.

bewirkt sie nach den Thomisten. Können sie sich denn nicht teilen in den Einfluß auf einen Körper? Wahr ist, daß wenn ein Engel den andern nicht an seinen Ort eindringen lassen will, diesem es unmöglich wird, an demselben Orte mit ihm zu sein. Aber auch dies nur, wenn die Kraft der Engel nicht gleich ist; der stärkere kann die Tätigkeit des Schwächeren auf einen Körper aufheben und die seinige an die Stelle setzen und ihn so verdrängen. Er könnte aber auch die Bewegung, welche der erste erteilt, verstärken, und so mit ihm an demselben Orte sein.

Aber auch abgesehen von der Thomistischen Erklärung der Gegenwart der Engel im Raume, ist klar, daß wenn ein Engel will, er jeden andern und unzählig viele in seinen, sei es einfachen oder ausgedehnten Ort eindringen lassen kann.

Die Thomisten, welche die offenbar unbeweisbare These nicht aufgeben wollen, machen, von der Evidenz der Wahrheit gedrängt, eine ganze Reihe Einschränkungen derselben. Suarez nennt dieselben mit Recht diverticula.

Suarez beweist sehr triftig den Satz:

Duo angeli non se excludunt naturaliter ab eodem loco ratione substantiae suae nec ratione modi quo sunt in corpore, vel etiam in spatio. Ergo non est cur eos repugnet naturaliter esse in eodem loco si velint. Consequentia manifesta est, quia nulla alia ratio repugnantiae excogitari potest.[1])

Ein positiver Grund für die Gegenwart zweier Engel an einem Orte liegt darin, daß der Geist genau an demselben Orte sein kann, wie ein Körper. Tatsächlich ist unsere Seele genau an demselben Orte, wie ihr Körper. Wenn aber der Körper mit seiner Ausdehnung und Widerstandskraft die Gegenwart des Engels an seinem Orte nicht ausschließt, dann noch weit weniger der Geist, der einen einfachen Punkt einnehmen kann und gar keine Widerstandskraft auszuüben braucht. Nur wenn er im ausgedehnten Raume gegenwärtig sein und eine Widerstandskraft ausüben will, wird er einen andern von seinem Orte ausschließen; aber selbst dies nur, wenn die Widerstands-

[1]) l. c. c. 9. n. 5. 6.

kraft des andern Engels nicht groß genug ist, um die seinige zu überwinden.

Die Sprache der Engel.

I. Sehr ansprechend ist, was der Englische Lehrer über die gegenseitige Mitteilung der Engel und die Erleuchtung der niederen durch die höheren lehrt:

In angelis est aliqua locutio. Sed sicut dicit Gregorius:[1] „Dignum est ut mens nostra qualitatem corporeae locutionis excedens ad sublimes atque incognitos modos locutionis animae suspendatur.“ Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est quod ... voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter vel secundum memoriam ut August. dicit;[2] secundo autem ut in actu consideratum vel conceptum; tertio ut ad aliud relatum. Manifestum est autem, quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis; unde in definitione habitus dicitur: „Quo quis utitur cum voluerit.“ Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri: et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil enim est aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.[3])

Daß unter den Engeln eine gegenseitige Mitteilung ihrer Gedanken und Willensentschlüsse stattfindet, ergibt sich schon

---

[1]) Moral. l. II, c. 4.
[2]) De trin. X, 8.
[3]) Q. 107. a. 1.

aus ihrer gesellschaftlichen Verbindung: sie bilden ein großes geistiges Reich, das in der Heiligen Schrift einer Heeresorganisation, mit ihrem göttlichen Führer an der Spitze, verglichen wird; Gott ist der Herr der Heerscharen. Die Engelschar wird direkt als ein Kriegsheer dargestellt, das unter ihrem Feldherrn, dem Erzengel Michael, mit dem Drachen Krieg führt.

Eine geistige Gemeinschaft ohne geistigen Verkehr, d. h. ohne gegenseitige Mitteilung ist nicht möglich. Die Mitteilung wäre nur dann nicht nötig, wenn jeder Engel schon von selbst alle Gedanken jedes andern schaute. Das ist aber unmöglich; die *καρδιογνωσία* ist nach der Lehre der Schrift ausschließlich Vorrecht Gottes, der „Herzen und Nieren durchforscht". Gott allein kann als Schöpfer das innerste Heiligtum des Verstandes und Willens durchdringen; indem er das innerste Sein trägt und erhält, ist er innerlichst auch im Denken und Wollen gegenwärtig. Aber das Geschöpf, auch das geistigste, kann nicht in das Innere des Gedankens und Wollens eindringen; nur der Denkende und Wollende ist sich selbst, sein Denken und Wollen ihm selbst so innerlich, daß er sich dessen bewußt werden kann. Quae sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.[1])

Der Apostel Paulus spricht von einer Sprache der Engel, verschieden von den Sprachen der Menschen[2]) und in der Apokalypse des heiligen Johannes, bei Isaias und Daniel rufen die Engel einander zu.

Aber schwierig ist es, die Art und Weise der englischen Sprache zu erklären. Gewiß ist, daß, wie der heilige Thomas lehrt, der Sprechende die mitzuteilenden Gedanken und Wünsche mit freiem Willen auf den andern, den Anzuredenden, hinrichten muß, und zwar auf diesen allein, wenn nur er Kenntnis davon erlangen soll. Aber wie mit dieser einfachen Hinrichtung das Verständnis von seiten des andern gegeben sein kann, ist nicht leicht einzusehen. Und doch können wir kaum etwas mehr darüber sagen, als der Englische Lehrer hier kurz

---

[1]) 1 Kor. 2, 11.

[2]) Si linguis hominum loquar et angelorum. 1. Kor. 13, 1.

andeutet. Denn weder die Anwendung von sinnlichen noch von geistigen Zeichen für die mitzuteilenden Gedanken, welche man in Vorschlag gebracht hat, ist annehmbar.

Manche haben geglaubt, ein Engel könne den eigenen Gedanken im andern Engel reproduzieren, was schwer glaublich ist.

Suarez bemerkt, der Sprechende müsse auch den Hörenden aufmerksam machen; durch einen realen Einfluß bringt er in ihm eine Tätigkeit hervor, in welcher der Hörende auch die Objekte der Tätigkeit abstraktiv, die Tätigkeit selbst intuitiv erkennt.[1])

Ob der Sprechende eine gewisse Nähe verlange ist kontrovers; Suarez selbst verlangt sie in seiner Metaphysik, nachträglich hält er das Gegenteil mit dem heiligen Thomas für wahrscheinlicher, da es sich um einen Vorgang in der geistigen Sphäre handle.[2]) Aber der Einfluß des sprechenden auf den hörenden Engel ist doch eine reale Kausalität, welche sich nicht in die Ferne betätigen kann. Die Erkenntnis der Engel, weil ein rein immanenter Akt, ist allerdings nicht an die Nähe des Objektes gebunden.

Auch hier kommt beim heiligen Thomas seine hohe Auffassung von der Geistigkeit des Engels, die alle direkten Beziehungen zum Raume ausschließt, zur Geltung.[3])

II. Mit dem Sprechen der Engel ist die Erleuchtung des einen durch den andern verwandt. Beide Tätigkeiten unterscheiden sich ungefähr so wie bei uns sich unterhalten und belehren. Sprechen kann jeder Engel zu jedem andern, erleuchten aber kann nur der höhere den niederen. Gegenstand des Sprechens ist nicht wie bei der Erleuchtung eine Wahrheit, über die der Hörende belehrt wird, sondern ein Gedanke, ein Gefühl, eine innere Tatsache, die dem andern bloß mitgeteilt wird. Am besten kann uns über die Er-

[1]) l. c. c. 27 u. 28.

[2]) l. c. c. 28. n. 13.

[3]) In eo quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas neque loci distantia. Unde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci. q. 107. a. 4.

leuchtung der engliſche Verſtand eines heiligen Thomas belehren.

Lumen secundum quod ad intellectum pertinet nihil est aliud, quam quaedam manifestatio veritatis secundum illud (Ephes. V, 13): „Omne quod manifestatur lumen est.“ Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem veritatis alii tradere, secundum quem modum Apostolus dicit: „Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo“ (Ephes. III, 8). Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionys. dicit[1]) quod, „theologi plane monstrant coelestium substantiarum ordines a supremis mentibus doceri deificas scientias.“ Cum antem ad intellectum duo concurrant in ejus operatione, scl. virtus intellectiva et similitudo rei intellectae, secundum haec duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem fortificando virtutem intellectivam ejus; sicut enim virtus inperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi, ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis.

Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectae. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior igitur angelus veritatem, quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit sicut etiam apud nos doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt providentes capaciti alio-

[1]) De coel. hier. c. 7.

rum. Et hoc est quod Dionys. dicit.[1]) „Unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam (sive proportionem).[2])

Alle Engel ſchauen zwar die göttliche Weſenheit und erkennen in ihr unermeßliche Wahrheit; aber keiner erfaßt ſie ganz, aber einer erkennt in ihr mehr als der andere. Den Höheren werden göttliche Ratſchläge unmittelbar von Gott mitgeteilt, welche andere Engel erſt durch ſie erfahren. Einen Beweis dafür liefert der Streit zwiſchen den Schutzgeiſtern des Volkes Iſrael und dem der Perſer wegen der Rückkehr der Iſraeliten.[3]) Der Höhere beſitzt eine höhere Glorie und damit eine vollkommenere Erkenntnis; davon kann er dem Niederen mitteilen. Er kann ſie ihm freilich nicht in jenen univerſalſten Ideen, welche dem höheren Engel eignen, mitteilen, ſondern muß ſie der Faſſungskraft des niederen, der durch weniger univerſale Spezies denkt, anpaſſen.

Das wäre die objektive Erleuchtung; daneben nimmt der heilige Thomas auch noch eine ſubjektive an, die darin beſteht, daß der höhere Engel die Faſſungskraft des niederen verſtärkt. Dieſe Verſtärkung iſt aber ſchwer verſtändlich. Es iſt doch allgemein anerkannt, daß Gott allein unmittelbar den Verſtand und Willen des Geſchöpfes innerlich beeinfluſſen kann, wie er es tatſächlich durch die Gnade tut. Das Geſchöpf kann nur durch Vorhalten von Wahrheit, durch äußere Belehrung auf den Verſtand und damit auf den Willen, alſo immer nur mittelbar auf die geiſtigen Kräfte eines andern einwirken. Am allerwenigſten iſt die von Thomas gewählte Analogie mit der Erwärmung des kälteren Körpers durch einen nahen wärmeren geeignet, den unmittelbaren Einfluß des höheren Engels auf den Verſtand des niederen irgendwie begreiflich zu machen. Die Wärme teilt ſich mit, geiſtige Kraft kann nicht mitgeteilt werden; der höhere Engel müßte durch die Hin-

[1]) De coel. hier. c. 15.
[2]) Q. 106. a. 1.
[3]) Dan. 10, 13.

wendung zu dem niederen in diesem etwas bewirken; geistige Kraft kann er aber nicht erzeugen, auch nicht verstärken.

Der heilige Thomas beweist doch selbst, daß der Engel nicht auf den Willen eines andern unmittelbar einwirken, ihn nicht anders als durch Vorhalten von Objekten bewegen kann.[1]) Dasselbe gilt aber auch von dem Verstande. Übrigens würde mit der Verstärkung der Fassungskraft des Verstandes auch die Möglichkeit gegeben, in mehr universalen Ideen die Wahrheit zu erfassen; es wäre dann nicht nötig, daß der höhere Engel sie dem niederen durch weniger universale Ideen faßbar machte.

Die Zahl und Ordnungen der Engel.

I. Außerordentlich groß ist die Zahl der himmlischen Geister, wie dies Daniel durch die konkrete Zahl Millionen und Trillionen zum Ausdruck zu bringen sucht: „Tausendmal tausend dienten ihm und zehntausend mal hunderttausend standen um ihn.“[2]) Denn es ist klar, daß die Häufung der Tausende eine sehr große, nicht genau anzugebende Menge bezeichnen soll. Für menschliche Zählung ist sie unendlich, wie es Job ausdrückt: Numquid est numerus militum ejus.[3]) Er ist der Gott der Heerscharen.

Der heilige Thomas ist mit dem Pseudo-Dionysius der Meinung, daß ihre Zahl die der materiellen Wesen unvergleichlich übersteigt. Das ist gewiß nicht zu beanstanden, wenn man mit Cajetan die Spezies der materiellen Dinge mit den Spezies der Engel vergleicht. Jedenfalls ist nach heutigem Stande der Naturkenntnis die Materie so unendlich teilbar in kleinste Elemente, daß ihre Zahl selbst auf dieser kleinen Erde geradezu unfaßbar wird. Dazu kommen aber die aller Berechnung spottenden Elemente der unzähligen, ungeheuren Himmelskörper, der Nebelflecke.

Thomas betrachtet die Himmelskörper nur in ihrer Ganz-

[1]) Q. 106. a. 2.
[2]) 7, 10.
[3]) 25, 3.

heit und Größe, welche die Größe der irdischen Körper unvergleichlich übertreffen. In der Geisterwelt trete an die Stelle der Größe die Menge, und darum mußten die Engel an Zahl die irdischen Körper unvergleichlich übertreffen. Denn die Vollkommenheit des Universums verlange, daß das Vollkommenere entweder größer oder zahlreicher auftrete.[1])

Wenn man nicht die Spezies, sondern die Individuen vergleicht, so ist nicht wahr, daß je höher die Wesen, um so größer ihre Zahl ist; im Gegenteil, die niedrigsten Lebewesen haben zahllose Individuen in einer Spezies: man denke nur an das Heer der Insekten; die höheren haben weit weniger, manche sehr wenige. Die höheren Tiere werfen sehr wenige, viele nur ein Junges; je tiefer, desto zahlreicher die Brut.

II. Der heilige Thomas mußte aber gerade die Spezies miteinander vergleichen, weil er bei den Engeln nur verschiedene Spezies, nicht mehrere Individuen derselben Spezies annimmt. Da nämlich nach ihm die Materie das Individuationsprinzip ist, so kann die englische Spezies, welche ohne Materie existiert, nur durch sich selbst individualisiert sein, es können nicht mehrere Individuen derselben Spezies existieren.

Dieser Satz des Englischen Lehrers wurde von der Pariser Universität zensuriert; mit großem Unrecht. Denn er hat mit der Glaubenslehre gar nichts zu tun; es ist eine rein philo-

[1]) Angeli secundum quod sunt immateriales substantiae in quadam multitudine maxima sunt materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius (de eccl. hier. c. 14): „Multi sunt beati exercitus supernarum mentium infirmam et constrictam excedentes nostrarum materialium numerorum commensurationem.“ Et hujus ratio est, quia cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta tanto in majori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quae sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia; nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum coelestium. Unde rationabile est quod substantiae immateriales excedunt secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter. q. 50.

sophische Ansicht. Dieselbe wird ja freilich schlecht durch den Mangel eines Individuationsprinzips bei fehlender Materie begründet; es kann jedes Individuum derselben Spezies durch seine eigene Existenz individualisiert sein, es kann ja keine Existenz ohne Individualität geben; das Allgemeine kann als solches nicht existieren. Es läßt sich überhaupt keine Unmöglichkeit einer Mehrheit von Individuen derselben englischen Spezies dartun. Gott kann offenbar zwei Engel erschaffen, welche sich in nichts anderm unterscheiden, als daß der eine nicht der andere ist.

Doch ist der Gedanke selbst, den der Englische Lehrer da vertritt, großartig und gibt uns einen hohen Begriff von der englischen Natur. Ein jeder Engel hat nicht seinesgleichen, sondern bildet sozusagen eine eigene Welt für sich. Es stimmt dies recht wohl zu dem, was wir im menschlichen Leben, ja in der gesamten lebendigen Natur beobachten. Je tiefer die Lebewesen stehen, desto mehr Individuen in der Spezies; je höher die Spezies, desto sparsamer ist die Natur mit der Individuenzahl.

In der Menschheit aber sehen wir die Individuen immer mehr zur Eigenart sich emporentwickeln. Bei den niedrig stehenden Völkern gleichen sich alle Stammesgenossen, leiblich und geistig, wie die Schafe einer Herde. Mit der Entwicklung der Kultur differenziert sich immer mehr die körperliche Physiognomie, wie die geistige Beanlagung, es treten unterschiedene Menschheitstypen auf. Auf höchster Stufe erlangen einzelne Individuen eine so hervorstechende Eigenart, daß man sie in einem guten Sinne als Übermenschen bezeichnen könnte.

Es wäre darum ganz wohl denkbar, daß auf einer noch höheren Stufe im Reiche der reinen Geister jedes Individuum eine so hervorstechende Eigenart besäße, daß dieselbe als besondere Spezies aufgefaßt werden könnte. Dazu stimmt auch gut, daß im Reiche der Geister keine Fortpflanzung stattfindet, wie bei den körperlichen Spezies. Die Individuen einer Spezies werden durch Zeugung, durch das Zusammenwirken zweier Individuen derselben Spezies vermehrt. Wo also keine Zeugung stattfindet, ist kein Grund für eine Vielheit, brauchen

nicht mehrere Individuen der Spezies zu existieren, die Zahl der Individuen kann mit der Einheit ein für allemal abgeschlossen sein.

III. Wenn man nicht für jeden Engel eine besondere Spezies zugibt, muß man mindestens für die verschiedenen Ordnungen der himmlischen Geister, nämlich die neun Engelchöre verschiedene Spezies annehmen. In der Heiligen Schrift kommen neun verschiedene Benennungen für Engel vor: die bekanntesten sind außer Engel: Erzengel, Cherubim und Seraphim. Vereinzelt werden von Paulus genannt: Throni, dominationes, principatus, potestates, virtutes.[1])

Alle diese Benennungen könnten an und für sich Synonyme sein, namentlich die Paulinischen, sie könnten die Engel jedesmal nach einer bestimmten Eigenschaft oder Funktion bezeichnen, zumal es nicht leicht ist, klare und bestimmte Unterscheidungsmerkmale zwischen manchen, z. B. zwischen dominationes, principatus, potestates anzugeben. Darum stimmen anfangs nicht alle Väter in der Zahl der Chöre überein, indem manche bloß acht oder sieben oder sechs annehmen. Aber schon seit alters hat in der Kirche die Überzeugung von neun Engelchören Platz gegriffen; sie findet ihren offiziellen Ausdruck schon in den ältesten Liturgien, so in den der Apostolischen Konstitutionen, und in der Liturgie der Kirche von Jerusalem, wofür Cyrillus von Jer. Zeugnis ablegt.[2]) Diese Überzeugung ist in dem allgemeinen kirchlichen Bewußtsein jetzt so fest gegründet, daß es verwegen wäre, gegen dieselbe Widerspruch zu erheben.

Aber über fromme Spekulation kommen wir nicht hinaus, wenn es gilt, die spezifischen Unterschiede der einzelnen Chöre anzugeben, sie aus den Benennungen zu erschließen. So ist ja der Name Engel, der der untersten Stufe zukommt, allen gemeinsam. Der Name Erzengel bezeichnet nicht bloß die zweitunterste Stufe, sondern auch alle höheren Ordnungen. Nicht einmal über die Individualität der drei von der Schrift be-

[1]) Kolosf. 1, 16; Epheſ. 1, 21.
[2]) Catech. 5 u. 6.

nannten Engel können uns ihre Namen etwas Klares aussagen; sie geben kein Individuationsprinzip, sondern eine mehr oder weniger zufällige Funktion an. Bei dem „heilenden" Raphael ist dies ohne weiteres klar. Gabriel ist nach der Stärke benannt, die als eine individuelle Eigentümlichkeit kaum gelten kann. Auch „Wer ist wie Gott" kann für Michael nur dadurch charakteristisch werden, daß man diesen Namen als Losungswort in seinem Kampfe gegen Luzifer, der Gott gleich sein wollte, versteht. Dann ist allerdings damit indirekt auch seine Individualität ganz streng charakterisiert. Er ist der Oberste der Engel, der Heerführer des englischen Heeres.

Darin liegt nun auch der wertvolle Kern der gesamten Lehre von den Engelchören. Das unermeßliche Reich der himmlischen bildet eine herrliche, harmonisch gegliederte Gesellschaft, mit einem Führer an der Spitze, und enthält mannigfache Untergliederungen nach dem Grade der Vollkommenheit in Natur und Glorie.

IV. In diesem Gedanken findet denn auch eine weitere, weit verbreitete Einteilung der neun Chöre in drei Hierarchien ihre Erklärung und Berechtigung, obgleich wir eine hinreichend befriedigende Grundlage für diese besondere Gliederung der Engel nicht zu geben vermögen. Ein sachliches Fundament könnten die höheren und niederen Funktionen, die wieder in der höheren oder geringeren Vollkommenheit der Naturen ihren Grund haben, bieten.

Mit Berufung auf die zitierte Stelle von Daniel pflegt man nämlich die Engel einzuteilen in zwei große Gruppen: in assistentes und ministrantes. Erstere stehen stets vor dem Angesichte Gottes, bilden seinen engeren Hofstaat, letztere werden zum Dienste der Menschen ausgesandt. Zwischen beiden kann man nun ein Mittelglied annehmen von solchen Engeln, welche sowohl assistentes als auch ministrantes sein können. Damit hätten wir Stufen, die als drei Hierarchien bezeichnet werden können.

Aber jene Einteilung in assistentes und ministrantes selbst hat kein genügendes Fundament. Denn es kann das assistere und ministrare als synonym gefaßt werden; beide

Ausdrücke sollen die Engel als den dienenden Hofstaat Gottes bezeichnen.

Sachlich läßt sich der Unterschied gar nicht durchführen, denn auch die höchsten Engel: Michael, Gabriel, Raphael, „einer der Sieben, die vor dem Throne Gottes stehen", die Cherubim und Seraphim kommen in der Schrift als ministrantes vor.

Man weiß sich freilich zu helfen, indem man die Assistenz der einen und das Ministerium der andern als munus ordinarium bezeichnet, wovon in einzelnen Fällen eine Ausnahme gemacht werde. Aber diese Ausflucht ist ganz und gar hinfällig, da die Bewachung des Paradieses als ständige Funktion der Cherubim angesehen werden muß, Michael als der regelrechte Schutzherr der Kirche, Raphael als der heilende Engel verehrt wird.

Noch ärger stellt sich diese Meinung bloß, wenn sie unter den Cherubim, unter Michael nicht die bekannten höchsten Engel, sondern niedere von gleichem Namen verstehen will. Auch die versuchte Unterscheidung zwischen „dienen" und „gesandt werden" hilft nicht aus der Verlegenheit. Die Heilige Schrift lehrt ja ausdrücklich, daß alle Engel ministrantes sind,[1]) daß alle Engel, welche den Kleinen als Schutzengel dienen, das Angesicht Gottes schauen, also assistentes sind.[2])

Ein besseres Fundament für die höchste Hierarchie bezeichnet der heilige Thomas, indem er ihre Assistenz nicht einfach von der Anschauung Gottes versteht, welche allen Engeln gemeinsam ist, sondern von einer größeren Nähe Gottes, welche macht, daß sie die geheimsten Absichten Gottes wie die vertrautesten Hofbeamten unmittelbar von ihm erfahren und den niedrigeren mitteilen, sie erleuchten.[3])

---

[1]) Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi. Hebr. 1, 14.

[2]) Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei. Matth. 18, 10.

[3]) Angeli introducuntur assistentes et administrantes ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur, quorum aliqui ei semper assistunt et ejus praecepta immediate audiunt, alii vero

Aber damit wird kein Grund angegeben, warum die unmittelbare Erleuchtung gerade auf die drei höchsten Chöre sich erstreckt, warum sie nicht auf noch niedrigere herabgeht; weiterhin kein Grund, warum sie sich nicht auf einen, den allerhöchsten Chor beschränkt oder gar auf die Sieben vor dem Throne Gottes; dieses ließe sich viel eher erwarten.

Doch auch die erste Hierarchie mit drei Chören zugegeben, wie unterscheiden sich die zwei Hierarchien der sechs niederen Chöre? Man kann sagen: die drei mittleren erleuchten auch, wie sie erleuchtet werden, die drei untersten werden nur erleuchtet, erleuchten aber nicht, wenigstens keine Engel, sondern nur Menschen. Aber woher diese scharfe Abgrenzung zwischen drei und drei Chören? Irgend welche sachliche Berechtigung könnte doch nur die Annahme haben, daß der unterste Engelchor erleuchtet wird und nicht andere (Engel) erleuchtet.

Über die Hierarchien der Engel läßt sich also außerordentlich wenig mit Sicherheit sagen. Diese und damit zusammenhängende Fragen haben jetzt, nachdem man den wahren Charakter der Schriften des Pseudo-Dionysius genauer erkannt hat, nicht mehr die Bedeutung, welche ihnen die Scholastik beilegte.[1])

Es ist dies auch kein großer Schaden für das religiöse Leben; denn unsere Vorstellungen von den jenseitigen rein geistigen Verhältnissen können doch immer nur kindesartige

---

sunt ad quos praecepta regalia per assistentes nunciantur sicut illi qui administrationi civitatum praeficiuntur: et hi dicuntur ministrantes et non assistentes. Considerandum est ergo, quod omnes angeli divinam essentiam immediate vident: et quantum ad hoc omnes etiam qui ministrant assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit (Moral. II, 2), quod, semper assistere aut videre faciem Patris possunt, qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute. Sed non omnes angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt, sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur; et secundum hoc solum superiores, qui sunt primae hierarchiae assistere dicuntur, cujus proprium dicit esse Dionysius (de coel. hier. c. 7), immediate a Deo illuminari. 1. p. q. 112. a. 3.

[1]) Man vgl. z. B. die weitläufigen Ausführungen über die assistentes und ministrantes bei Suarez l c. l. VI. c. IX. et X.

sein; der Grundgedanke bleibt ja unangetastet: Im Reiche der Geister und Seligen herrscht die größte Mannigfaltigkeit und Gliederung bei strengster Einfachheit, woraus die herrlichste Harmonie und Schönheit des himmlischen Jerusalems resultiert. Diese entzückende Schönheit werden wir erst schauen und voll genießen können, wenn wir selbst in jene selige Gesellschaft aufgenommen werden.

Es ist eine gut begründete Lehre, daß die Menschen in die Chöre der Engel selbst aufgenommen werden; sie sollen nach einem sehr ansprechenden Gedanken der heiligen Väter die Lücken ausfüllen, welche in den Engelchören der Abfall der rebellischen Geister gerissen haben. Weniger zutreffend sucht der heilige Thomas die Aufnahme in die Engelchöre durch die Worte des Herrn: „Sie werden den Engeln gleich sein" darzutun. Denn dieselben beziehen sich zunächst wenigstens nur auf die Unsterblichkeit und das damit zusammenhängende Fehlen von geschlechtlicher Zeugung nach der Auferstehung.[1])

Es ist aber an und für sich sehr glaublich, daß wenigstens manche große Heilige einen Gnadengrad erreichen, der dem

---

[1]) Ordines angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturae et secundum dona gratiae. Si ergo considerentur angelorum ordines solum quantum ad gradum naturae sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines angelorum, quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes posuerunt, quod nullo modo homines transferri possunt ad aequalitatem angelorum; quod est erroneum. Repugnat enim promissioni Christi dicentis (Luc. XX, 36), quod „filii recurectionis erunt aequales angelis". Illud enim quod est ex parte naturae se habet ut materiale in ratione ordinis, completivum vero est quod est ex dono gratiae, quae pendet ex liberalitate Dei non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam ut angelis aequentur secundum singulos eorum gradus; quod est homines ad ordines angelorum assumi. Quidam tamen dicunt quod ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti, alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati angelorum. Sed hoc est contra Augustinum qui dicit (de civ. d. lib. XII, c. 1), quod „non sunt duae societates hominum et angelorum sed una; quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo". 1. p. q. 108. a. 8.

der Engel nicht nachsteht. Die Stufenreihe der englischen Chöre wird freilich zunächst durch die Vollkommenheit in der Natur bestimmt; aber ihr entspricht der Grad der Gnade und Glorie. Diese hat aber unvergleichlich mehr Wert und Bedeutung als die Natur. Also können recht wohl Menschen durch die Gnade in die Reihe der Engelchöre eintreten.

Die heiligen Schutzengel.

I. Daß die Engel von Gott bestellt sind, den Menschen zur Erreichung ihres Heiles behilflich zu sein, lehrt ausdrücklich die Heilige Schrift. Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui haereditatem capient salutis?[1])

Schon die Tatsache, daß Engel häufig in die heilige Geschichte eingreifen zur Realisierung der Heilspläne Gottes und speziell zum geistigen und leiblichen Wohle der Diener Gottes tätig sind, beweist, daß Gott sie im Dienste seiner Vorsehung für die Menschen verwendet. Aber Schutzengel sagt mehr; derselbe übernimmt kraft eines ständigen Amtes die Fürsorge für seine Pflegebefohlenen, während die erwähnten Engelserscheinungen außerordentliche, wunderbare Dienstleistungen bezeichnen. Als solche ständige, eigens von Gott bestellte Schutzherrn bezeichnet sie aber der heilige Paulus an der angeführten Stelle.

Noch deutlicher tritt dieses ständige Amt der Engel in den Worten des Heilandes hervor: Videte, ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vobis, quia angeli eorum in coelis semper vident faciem patris mei, qui in coelis est.[2]) „Ihre" Engel bezeichnet die eigens zu ihrem Schutz bestellten Engel. Der heilige Hilarius bemerkt zu dieser Stelle: Wir haben absolute Gewißheit über die Schutzengel durch dieses unfehlbare Zeugnis Christi.[3])

---

[1]) Hebr. 1, 14.

[2]) Matth. 18, 10.

[3]) Angeli praesunt pusillorum fidelium orationibus. Praeesse angelos absoluta auctoritas est.

Es ist selbstverständlich, daß dieser ständige Schutz der Engel nicht auf die Kinder eingeschränkt werden darf. Denn wenn dieselben auch in leiblicher Beziehung wegen ihrer Hilflosigkeit des englischen Schutzes mehr bedürfen, als die Erwachsenen, so sind diese doch in geistiger Beziehung weit mehr Gefahren und Schädlichkeiten ausgesetzt. Die Schutzengel sind aber, wie Paulus erklärt, vorzugsweise wegen des ewigen Heiles der Menschen bestellt.

Der heilige Hieronymus beweist aus der Stelle, welche allerdings nur von den Kindern spricht, daß jeder Mensch schon vor seiner Geburt einen Schutzengel hat.[1])

Zur Zeit der Apostel spricht sich der Glaube der Christen an die speziellen Schutzengel in den Worten der im Hause Maria, der Mutter des Johannes Markus, versammelten Gläubigen aus; sie konnten nicht glauben, daß der gefangen gehaltene Petrus an die Tür klopfe, sie sagten: „Es ist sein Engel."[2]) Aus dieser Stelle beweist der heilige Chrysostomus, daß jeder Christ seinen Schutzengel habe.[3]) Schon Origenes lehrt, daß „allgemein in der Kirche verkündet werde, daß es Engel Gottes und gute Mächte gebe, welche ihm dienstbar sind, das Heil der Menschen zu vollenden".[4]) Sehr oft kommt Origenes auf die Schutzengel und zwar auf die eigentlichen besonderen Engel der Glieder der Kirche, auch der geringsten, zu sprechen. Er ruft den Engel an, „der regiert, anregt, lenkt, der täglich das Angesicht des Vaters schaut und der unsere Handlungen verbessert und Barmherzigkeit erfleht".[5])

Die Lehre von den Schutzengeln ist bei den Vätern so allgemein, so selbstverständlich, daß manche auch den Reichen, Provinzen, Kirchen, einige sogar, wie Hermas und Origenes, jedem Menschen zwei, nicht nur einen guten, sondern auch einen feindseligen als Versucher an die Seite geben.

---

[1]) Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum deputatum.

[2]) Apgsch. 12, 15.

[3]) Hom. 26. in Act n. 5.

[4]) De princ. praef. n. 10.

[5]) Hom. 20. in Num.

Für die Schutzengel der Reiche kann man sich auf den „Fürst des Reiches der Perser" berufen, der dem Erzengel Gabriel bei der Beschleunigung der Rückkehr der Israeliten aus dem Exil Widerstand leistete.[1]) Für die Engel der Kirchen beruft sich der heilige Gregor v. Naz. auf die sieben Engel der Kirchen von Kleinasien;[2]) wenn darunter auch offenbar die Bischöfe dieser Kirchen zu verstehen sind, so erkennt man doch daraus den Glauben des großen Theologen.

Man sieht, der Glaube an die Schutzengel hat sich ganz naturgemäß auf dem Boden der Offenbarung entwickelt; die Annahme einer Entlehnung desselben aus dem Platonismus, wie sie der Rationalismus behauptet, ist geradezu lächerlich. Wenn eine Entlehnung anzunehmen ist, dann haben die Heiden ihn dem Judentum entlehnt; hier beruht er auf solider Grundlage, der Existenz von Engeln, dort haben wir unklare Vorstellungen; es zeigt sich deutlich die dichtende Phantasie. Die rätselhafte Erscheinung des *δαιμόνιον* des Sokrates kann doch nicht zu der viel älteren bestimmten Vorstellung des Alten Testamentes von den Engeln, welche den Menschen zu Hilfe kommen, geführt haben. Jener „Schutzgeist" des Sokrates erscheint als eine innere Stimme, beruht also wohl auf Suggestion, deren Macht Sokrates und seine Schüler noch nicht kannten. Bei den Neuplatonikern und Stoikern tritt allerdings der Charakter eines wahren Schutzgeistes deutlicher hervor, aber dies gewiß, wie auch in andern Punkten, unter dem Einfluß des Christentums.

Im Grunde ist auch die Annahme einer Entlehnung ziemlich willkürlich. Wie die menschliche Vernunft mit einer gewissen Notwendigkeit ein Geisterreich aufstellt, so muß sie noch dringlicher einen Einfluß dieser höhern Welt auf das menschliche Leben postulieren. Im Lichte der göttlichen Vorsehung betrachtet können die Geister nur als Mithelfer an der Errichtung des Weltzweckes gefaßt werden. Die göttliche Weisheit führt das Niedrigere durch das Höhere zu seinem Ziele;

---

[1]) Dan. 10, 13.

[2]) Apok. 2.

wo immer Menschen mitwirken können, um die göttlichen Absichten zu verwirklichen, da verwendet sie die Vorsehung als dienende Helfer, noch eher also die so mächtigen und weisen Geister.

Einen schönen Gedanken spricht der heilige Thomas aus. Das Veränderliche, was von seinem Ziele abirren kann, muß durch ein Unveränderliches, Unbewegliches, welches unfehlbar auf sein Ziel gerichtet ist, nach diesem Ziele hingerichtet werden. Die schwachen Menschen sind sehr der Defektibilität unterworfen, können leicht von ihrem ewigen Ziele abirren. Darum ist es naturgemäß, daß sie von den Engeln, welche bereits ihr Ziel unwandelbar erreicht haben, dahin gelenkt werden.[1])

Aus dieser Begründung des Schutzengels aus der Vorsehung ergibt sich, was die Offenbarungsquellen, welche meist nur von Gläubigen sprechen, nicht so deutlich lehren, daß nicht bloß die Christen, sondern alle Menschen und zwar schon von Geburt an einen Schutzengel haben, daß auch der Sünder nicht von seinem Schutzengel verlassen wird. Denn die göttliche Vorsehung erstreckt sich auf das Heil aller Menschen, sie will auch noch das Heil des Sünders, der den Zuspruch des Schutzengels von sich stößt.[2])

---

[1]) Secundum rationem divinae providentiae hoc in omnibus rebus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur . . . Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia quae invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono; et ideo necessarium fuit, quod hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum. 1. p. q. 113. a. 1.

[2]) Custodia angeli est quaedam executio divinae providentiae circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo nec res aliqua totaliter divinae providentiae subtrahitur. Inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali providentiae entium. Sed intantum Deus secundum ordinem suae providentiae dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel poenae vel culpae. Similiter etiam dicendum est, quod angelus custos numquam totaliter dimittit hominem; sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scl. non impedit quin sub-

Über die Hilfe selbst, welche uns die heiligen Schutzengel angedeihen lassen, den Zweck ihrer Bestellung zum Schutze der Menschen, belehrt uns im allgemeinen der heilige Paulus, indem er erklärt, „sie werden gesandt zum Dienste wegen derer, welche die Erbschaft des Heiles erlangen werden." Damit ist gesagt, daß sie uns vor allem in der Erreichung unseres letzten Zieles behilflich sind. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß sie uns auch in zeitlichen Angelegenheiten behilflich sind, in körperlichen Nöten beistehen. Denn das Zeitliche steht in innigster Beziehung zum Ewigen. Das Diesseits ist die Vorbereitung auf die Ewigkeit.

Ein äußerliches Eingreifen in unsere Lebensschicksale gehört freilich mehr in das Reich der Wunder, ist jedenfalls nicht die regelrechte Funktion der Engel. Vor allem müssen wir die natürlichen Mittel selbst anwenden: unsere Vernunft und die Hilfe unserer Mitmenschen. Wo die natürlichen Mittel unzulänglich sind, können wir zuversichtlich auf die Hilfe des Schutzengels hoffen, jedenfalls wenn wir ihn darum bitten.

II. Die einzelnen Funktionen des Schutzengels sind ausgedrückt in dem bekannten Gebete:

Angele Dei, qui custos es mei: me tibi commissum pietate superna illumina, custodi, rege et guberna.

Der Ausdruck custodi ist mehr allgemeiner Natur und hat unsern Engeln den bezeichnenden Namen gegeben. „Beschützt" werden wir vor und in Gefahren; wobei selbstverständlich wieder vor allem an die Gefahren der Seele zu denken ist. Er soll uns also vor der Gefahr, zu sündigen, bewahren, in der Gefahr des Heils uns beistehen. Weil aber in besonderer Weise der Teufel darauf ausgeht, uns zu verderben, unser Heil gefährdet, so geht der Schutz unseres Engels in vorzüglicher Weise auf die Hilfe gegen die Nachstellungen des Teufels. Das ist der wahre Kern jenes nicht seltenen Gedankens,

---

datur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum secundum ordinem divinorum judiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab angelis derelictae dicuntur, quia angeli earum custodes non impediverunt, quin tribulationibus subderentur. S. Thom. 1. p. q. 113. a. 6.

daß jeder Mensch wie einen Schutzengel, so auch einen speziellen Versucher an einem höllischen Feinde habe.

Das „Regieren" und „Leiten" ist hergenommen von der Leitung, welche Eltern ihren noch unerfahrnen Kindern, ein kundiger Führer einem ihm anbefohlenen Reisegefährten angedeihen läßt; diese Leitung muß beim Engel eine mehr innere sein: er muß die Gedanken und Entschlüsse seines Pflegebefohlenen auf das rechte Ziel hinrichten, in schwierigen Verhältnissen ihm den rechten Weg zeigen.

Dies drückt alles die „Erleuchtung" aus. Auf sie legt auch der heilige Thomas bei der Erklärung der Tätigkeit des Schutzengels das Hauptgewicht neben der Beeinflussung des Willens, die aber wieder auf eine Erleuchtung des Verstandes hinausläuft.[1])

In Bezug auf den Menschen ist die englische Erleuchtung weit leichter verständlich, als die gegenseitige Erleuchtung der Engel. Denn die menschliche Erkenntnis ist nicht rein geistiger Natur, sondern von der Sinnlichkeit abhängig. Der Verstand erhebt seine Begriffe aus den sinnlichen Wahrnehmungen und

[1]) Cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur. Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis et quodammodo diversus. Dictum est enim supra, quod illuminatio, quae est manifestatio divinae veritatis secundum duo attenditur: scl. secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris, et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quae sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit secundum quod superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris angeli. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere; quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium secundum illud quod dicit Dionysius (de coel. hier. c. 1), quod „impossibile est aliter nobis lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum". Ex alia vero parte intellectus humanus tamquam inferior fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum haec duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab angelo. q. 111. a. 1.

Vorstellungen. Wenn es schwer ist, einzusehen, wie ein Geschöpf unmittelbar auf den Verstand eines andern einwirken kann, so ist bei der menschlichen Erkenntnis ein mittelbares Einwirken nun dem Engel sehr leicht möglich. Er wirkt auf die sinnlichen Vorstellungen ein und damit auf die Verstandeserkenntnis, welche namentlich in ihrer Vollkommenheit wesentlich durch die sinnliche Vorstellung bedingt ist. Der Engel kann nun, und wie wir gesehen haben, in einem gewissen Sinne durch den bloßen Willen, sinnliche Wahrnehmungen und Vorstellungen im Menschen wecken, bezw. vorhandene so modifizieren, daß sie dem Verstande bessere Dienste leisten. Die sinnliche Tätigkeit ist nämlich wesentlich an den Körper, speziell das Nervensystem, insbesondere das Gehirn gebunden. Eine Alteration des Nervensystems wird also auch die sinnlichen Vorstellungen beeinflussen, und so dem Verstande ein entsprechendes Material für seine geistige Tätigkeit bieten.

So ist hier die doppelte Einwirkung, auf die subjektive und die objektive Seite des Erkenntnisaktes, wie sie der heilige Thomas bei der englischen Erleuchtung durch die Kräftigung des Erkenntnisvermögens und durch die der Natur des zu Erleuchtenden entsprechende Darbietung des Objektes ganz und gar zutreffend. Die Kräftigung wird bei dem Menschen erzielt durch Kräftigung der Sinnlichkeit, welche damit anschaulichere, lebhaftere, dem geistigen Begriffe proportioniertere Vorstellungen dem Denkenden bietet, als er sie aus sich zu erzeugen imstande oder gewillt wäre. Objektiv kann der menschliche Verstand durch den Engel erleuchtet werden, indem er dem sinnlichen Erkenntnisvermögen die entsprechenden Objekte bietet. Dies kann er entweder durch äußere physikalische Reize, wie z. B. Ätherschwingungen, Schallwellen, welche Gesichts- und Gehörswahrnehmungen hervorrufen; oder er kann unmittelbar die Sinnesorgane in die Disposition versetzen, welche sie durch jene äußeren Reize erhalten und welche die reichste Grundlage und Vorbedingung für die sinnliche Tätigkeit bilden.

Damit ist nun auch ein Einfluß des Engels auf den Willen des Schutzbefohlenen ermöglicht, wenigstens ein mittelbarer durch die Vorstellung, aber kein zwingender, sondern nur ein

ratender, empfehlender. Selbst Gott vermag dem Willen keine Gewalt anzutun, er kann ihm aber etwas in so anziehendem Lichte vorstellen, und zugleich seinem Willen eine so starke Neigung verleihen, daß ganz sicher die von Gott gewünschte Entscheidung erfolgt.[1]) Dies vermag der Engel nur mittelbar; unmittelbar kann er den freien Willen des Menschen nicht beeinflussen. Das kann nur der Schöpfer, der den Willen in seinem innersten Wesen fortwährend trägt, erhält, ihm innerlichst gegenwärtig ist. Nur der Urheber der Natur, der dem Willen seine natürliche Neigung gegeben, kann dieselbe modifizieren.[2])

Aber außer der Beeinflussung des Willens durch die Vorstellung steht dem Engel dem Menschen gegenüber noch ein anderes, sehr wirksames Mittel zu Gebote, indirekt auf den Willen einzuwirken, die sinnlichen Triebe und Gefühle, welche meist eine stärkere Zugkraft für unsere Willensentscheidungen haben, als vernünftige Überlegung. Auch diese kann der Engel wie jeder reine Geist, auch der Teufel, in zweifacher Weise erregen, bezw. verstärken. Dieselben sind wesentlich an körper-

[1]) Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud. Sprichw. 21, 1.

[2]) Voluntas potest immutari dupliciter: uno modo ab interiori, et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori, et hoc est in angelo uno modo tantum, scl. a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem, angelus autem et homo per modum suadentis.

Sed praeter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scl. ex passione existente circa appetitum sensitivum, sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam angeli, inquantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni. S. Thom. 1. p. q. 111. a. 2.

liche Erregungen gebunden. Je nachdem diese Erregungen dem Organismus entsprechen oder zuwider sind, entstehen lustvolle oder schmerzliche Gefühle. Dieselben hängen aber auch von einer sinnlichen Vorstellung ab. Indem der Geist nun ein Objekt, einen Willensentschluß in einer lustvollen oder einer düsteren, widerwärtigen, leidvollen Vorstellung erscheinen läßt, wird er zu demselben anregen oder von demselben abschrecken. Natürlich kann es sich auch hier nur um eine Anregung handeln; denn die Freiheit des Willens kann auch durch die heftigsten Leidenschaften nicht aufgehoben werden.

Motive zum Vertrauen auf den heiligen Schutzengel.

I. Wenn wir einen Menschen wüßten, der alle unsere Nöten und Gefahren kennt, der Rat und Mittel hat, uns davon zu befreien, der weiß was uns gut, was uns schädlich ist; der außerdem die Kraft hat, zu tun was er weiß und seine guten Ratschläge aufs schnellste ins Werk zu setzen: gewiß zu einem solchen würden wir großes Vertrauen haben, würden uns an ihn wenden, nicht zweifeln, daß er uns helfen könnte. Was wir aber hier auf Erden nicht finden können, das finden wir im Himmel bei den heiligen Engeln, ja in unserer Nähe an dem heiligen Schutzengel, der immer um uns ist.

Wir dürfen nicht glauben, daß die Engel einen so schwachen Verstand haben wie wir. Der größte Gelehrte auf Erden, selbst Salomon mit aller seiner Weisheit ist gegen die Einsicht der Engel wie Kinder, denen der Verstand zu dämmern beginnt. Sie brauchen nicht nach und nach sich Kenntnisse zu erwerben: sie kennen alle tausend und tausend Arten von Tieren, Fischen und Vögeln, sie kennen durch und durch die Kraft der Kräuter, sie sehen mit klaren Augen den Lauf von so vielen Millionen Gestirnen, den Kunstbau unseres Körpers bis auf die kleinsten Adern und Nerven, die geheimsten Neigungen unseres Herzens: mit einem Worte alles was uns nützlich, alles was uns schädlich sein kann an Leib und Seele; ihrer Vorsicht entgeht keine Gefahr, die uns bedroht, ihrer Klugheit kein Mittel, uns

davor zu behüten, uns auf den wahren Weg zu führen und darauf zu erhalten.

Nur Eines ist es, was sie durch ihre eigne Kraft nicht erkennen können, nämlich unsere inneren Gedanken: denn Gott allein ist es, welcher Herzen und Nieren durchforscht. Aber auch diese bleiben ihnen nicht unbekannt, denn Gott, der sie zu unserm Dienste bestellt hat, offenbart ihnen auch unser innerstes Herz, sie schauen ja auch in der Seligkeit Gott von Angesicht zu Angesicht; Gottes Wesenheit aber ist das hellste Licht, der reinste Spiegel, in welchem sie alles, was sie angeht, aufs klarste schauen können.

II. Demnach kann kein Zweifel sein, daß sie uns zu helfen wissen; aber haben sie auch die Kraft dazu? Wer daran zweifeln kann, der sollte einmal eine Erscheinung eines Engels haben, wie sie dem Propheten Daniel zuteil wurde und die derselbe so beschreibt: „Sein Leib war wie ein Edelstein und sein Antlitz wie der Blitzglanz, seine Augen wie eine brennende Fackel, seine Arme und sein Körper bis zu den Füßen wie glühendes Erz und seine Stimme wie die einer Volksmenge. Meine Begleiter erfaßte gewaltiger Schrecken bei dem Anblick und sie flohen und verbargen sich, ich allein sah dieses Gesicht und keine Kraft blieb in mir, und mein Antlitz veränderte sich und ich wurde schwach und verlor die Kräfte; und ich hörte seine Stimme und als ich die hörte, lag ich niedergeschmettert auf meinem Angesichte.“ [1]) So majestätisch schrecklich und mächtig war er anzusehen.

Zwei oder drei Engel reichten hin, Sodom und Gomorrha mit andern blühenden Städten in kurzer Zeit in ein Salzmeer zu verwandeln; ein Engel tötete in einer Nacht in Ägypten alle Erstgeburt von Menschen und Tieren, um den Pharao zu bewegen, die Israeliten ziehen zu lassen; welche Macht gehörte dazu, um eine so ungeheure Menge umzubringen? Denn die Israeliten, welche nur ein kleines Volk im Vergleich zu den Ägyptern betrugen, waren schon zwei bis drei Millionen Mann stark; und dazu noch die Tiere. Ein einziger Engel schlug im Heere

[1]) Dan. 10, 6—9.

des Sennacherib in einer Nacht 185000 Mann. Ist das genug, um uns zu überzeugen, daß die heiligen Engel mächtig genug sind, uns aus allen Gefahren zu ziehen, um uns vor den heftigsten Angriffen des Teufels und aller unserer Feinde zu erwehren? Wenn sie so stark sich zeigten, um zu strafen und zu vernichten, werden sie weniger Macht haben, Gutes zu tun, sie, welche nur Gutes uns tun wollen? Von den Titanen wird erzählt, daß sie ganze Felsen losreißen konnten und sie weit wegschleuderten, daß sie einen Berg auf den andern setzten und den Himmel erstürmen wollten; dies mag glauben wer will, aber die Engel sind so stark, daß sie die ganze Erde, aus der man Tausende Berge machen könnte, wegschleudern könnten, daß sie die Sonne, welche vielmal größer ist als die ganze Erde und die schneller fliegt als das mutigste Pferd, in ihrem Laufe aufhalten und sie hinschleudern könnten, wohin sie wollten! Früher hat man geglaubt, die Sterne, der Mond und alle Himmelskörper würden von den Engeln bewegt und regiert: ob das wirklich so ist, darauf kommt es nicht an, es ist sehr unwahrscheinlich; aber das wissen wir, daß sie die Kraft dazu haben. Wenn dem aber so ist, sollten sie nicht hinreichende Kraft haben, uns zu beschützen, den Teufel unsern Widersacher zu bekämpfen, alle feindlichen Mächte von uns abzuhalten?

Ein einziger würde imstande sein, allen Menschen beizuspringen; aber Gottes Güte hat einem jeden Menschen einen eigenen Engel zum Schutze angewiesen. Und wir dürfen nicht glauben, daß dazu die Engel nicht ausreichten; denn wenngleich jetzt 1500 Millionen Menschen auf Erden wohnen und die schon 6000 Jahre lang obschon in geringer Zahl darauf gelebt haben, so sind es immer lange nicht soviel als Engel. Der heiligen Brigitta wurde geoffenbart, daß zehnmal mehr Engel sind als Menschen von Adam bis auf den letzten Tag. Der Prophet Daniel sagt: 1000×1000 dienten ihm, 10000×100000 standen um ihn, ebenso spricht der Heiland (Matth. 26) von zwölf Legionen Engeln, d. h. 72000, und der heilige Johannes sah 1000000 um den Thron Gottes stehen. Aber dies alles gibt nicht die genaue Zahl der Engel an, sondern es soll nur gesagt werden, daß es unermeßlich viel sind: wie es auch im

Buche Job heißt: „Sind seine Soldaten (d. h. das Heer der Engel) zu zählen?“ [1]) Viele sind der Heere der himmlischen Geister; ihre Zahl übersteigt nach dem heiligen Thomas das geringe Maß unserer irdischen Zahlen.

Wenn also auch auf jeden Menschen ein Engel gerechnet wird, so bleiben doch noch viele übrig, die beständig den Thron Gottes umstehen können. Wenn aber ein so mächtiger, so weiser Führer nur für einen Menschen zu sorgen hat, so wird doch wohl niemand zweifeln, daß er aufs beste ihn beschützen kann.

Mit der größten Schnelligkeit können sie von einem Ort zum andern kommen, mit der leichtesten Behendigkeit uns zu Hilfe eilen; deshalb werden sie ja auch mit Flügeln abgebildet, aber viel schneller sind sie als der schnellste Vogel; wohl schießt der Adler pfeilschnell durch die Luft auf seine Beute, aber größer ist die Schnelligkeit der Engel; blitzesschnell eilen die Worte, die wir sprechen, in die weiteste Entfernung, aber größer ist die Schnelligkeit der Engel; unbegreiflich schnell, wie im Augenblicke ergießt sich das Licht von der Sonne auf die Erde, unbegreiflich schnell geht der elektrische Strom durch den Telegraph, aber noch schneller sind die Engel, denn sie sind Geister, die durch nichts aufgehalten werden können. Darum sagt der heilige Paulus: „Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener brennendes Feuer.“ [2])

Ein Beispiel dieser wunderbaren Schnelligkeit haben wir in der Heiligen Schrift, in der Geschichte des Propheten Habakuk. Derselbe lebte in Judäa und wurde an seinen Haaren nach Babylon von einem Engel getragen. Diese Strecke von mehreren 100 Stunden machte der Engel und zwar den Propheten noch tragend schneller als das Essen erkaltete; denn es ist nicht anzunehmen, daß der gute Gott, welcher so wunderbarerweise seinen Diener Daniel speisen wollte, ihm ein ungenießbares Essen gegeben habe; denn die Werke Gottes sind vollkommen. Es macht also dem heiligen Schutzengel gar keine Mühe, immer um uns zu sein, uns zu begleiten. Während

---

[1]) 25, 3.

[2]) Hebr. 1, 7.

wir nur unter Anstrengung einen weiten Weg machen können, schwebt er mit Leichtigkeit einher. Ja er kann sogar, ohne sich fortzubewegen, an mehreren Plätzen zugleich sein.

Ist ja doch Gott mit seiner Wesenheit an allen Orten; und unsere Seele, die doch auch ein Geist ist, wenn auch kein reiner wie die Engel, ist ja ganz in jedem Teile unseres Körpers; sie ist ganz im Kopfe, ganz in den Füßen und bewegt sie, ganz in dem Herzen und läßt es schlagen usw. Der Engel nun steht in der Mitte zwischen Gott und der Menschenseele; er ist zwar nicht allgegenwärtig wie Gott, aber auch nicht auf einen so kleinen Raum, wie die Seele auf den Leib beschränkt; sondern kann zu gleicher Zeit im ganzen Hause, im ganzen Dorfe, in der ganzen Stadt, und die höheren Engel noch weiter zugleich gegenwärtig sein. Es ist unserm Schutzengel also ein leichtes, bei jedem Schritt und Tritt und an allen Orten, wo wir uns befinden, bei uns zu sein. Wenn auch die Mutter noch so sehr für ihr Kind besorgt ist, es nicht aus den Augen zu lassen: immer kann sie doch nicht in seiner Nähe sein; aber der heilige Schutzengel braucht uns nie zu verlassen; er dringt durch Wand und Stein hindurch, nichts widersteht ihm, um nicht von uns zu weichen.

III. Aus allem dem geht klar hervor, daß die heiligen Engel alles haben, was erforderlich ist, uns Helfer und Beschützer zu sein. Und wir können deshalb recht fest auf ihren Schutz vertrauen, müssen recht oft und inständig sie darum anrufen: aber *wollen* sie uns denn auch beispringen? Daran können wir noch viel weniger zweifeln.

Denn für sie gibt es nichts Heiligeres, nichts Notwendigeres, als den Willen Gottes zu tun, auch seine leisesten Winke zu beobachten und sein Wohlgefallen zu erfüllen. Nun ist es aber der Wille Gottes, daß sie uns zu Hilfe eilen, ja er hat es ihnen streng befohlen, wie der Psalm sagt: „Er hat seinen Engeln befohlen wegen dir, daß sie dich bewahren auf allen deinen Wegen.“ [1]) O, mit welcher Bereitwilligkeit werden diese

---

[1]) Ps. 90, 11.

Diener Gottes seinem heiligen Willen nachkommen, mit welcher Liebe uns beispringen!

Auch ohne den Befehl Gottes würden sie das schon tun. Sie haben vor der menschlichen Natur eine gewisse Ehrfurcht, weil der Sohn Gottes nicht Engel, sondern Mensch geworden ist. Sie erkennen recht klar die große Liebe, die uns Jesus Christus durch seinen Tod, durch seine Gnadenmittel und besonders das heilige Abendmahl erwiesen, und deshalb lieben sie uns und wollen uns nicht verloren gehen lassen; sie sehen, wie sehr Gott unser Heil am Herzen liegt, und sie erkennen deshalb den großen Wert einer Menschenseele und bieten darum alles auf, daß sie nicht verloren gehe. Sie schauen das unsägliche Elend, den unaussprechlichen Jammer der Verdammten in der Hölle mit Augen und deshalb ist es ihr eifrigstes Bestreben, ihre Schützlinge, die bestimmt sind, einst Himmelsbürger mit ihnen zu sein, davon zu erretten. Weil so viele, die einst ihresgleichen waren, in die Hölle hinabgestürzt worden sind, so verlangen sie sehnlichst, daß wir deren Plätze einnehmen und tun also auch alles, was sie können, damit wir dahin gelangen. Sie kosten die unaussprechliche Seligkeit in der Anschauung Gottes und wissen deshalb am besten zu beurteilen, was es heißt, derselben auf ewig beraubt zu sein, dies treibt sie mächtig an, uns dazu zu verhelfen.

Haben die heiligen Engel vielleicht nie Beispiele des Eifers für das Heil der Menschen gegeben?

Engel führten den Loth aus Sodom, damit er nicht durch den Schwefelregen umkäme, ein Engel Gottes befreite den Ismael und seine Mutter Agar vom Tode, als sie vor Durst verschmachten wollten; ein Engel brachte dem Daniel Speise in die Löwengrube; Engel löschten die Flammen im babylonischen Ofen; ein Engel befreite den Apostel Petrus aus dem Gefängnisse.

Aber ein ganz besonders glänzendes Beispiel von der Liebe der Engel gegen uns haben wir an Tobias, der vom Erzengel Raphael auf dem Wege geführt und begleitet wurde, der durch seine Hilfe von dem großen Fischesrachen errettet wurde, der von ihm behütet wurde, daß er nicht wie sieben

andere Männer seiner Braut Sara vom Teufel Asmodeus umgebracht wurde, dessen Vater vom heiligen Engel von seiner Blindheit geheilt wurde. Alles das tut der heilige Schutzengel einem jeden von uns wenigstens geistigerweise; und wenn wir ihn auch nicht mit leiblichen Augen sehen, durch den Glauben sind wir gewiß, daß er bei uns ist.[1])

Aber, wird einer sagen, warum haben sich denn die Engel im Alten Bunde so häufig sehen lassen und jetzt sieht man keinen mehr? Darauf erwidere ich: 1. Daß es falsch ist, daß jetzt keine Engel mehr erscheinen; denn manche Heilige, wie der heilige Nikolaus von Tolentino haben vor ihrem Tode den himmlischen Gesang derselben gehört und andere auch in der neueren Zeit haben sie gesehen, wie die heilige Franziska von Rom, die ehrwürdige Marina von Eskobar, fast fortwährend von Engeln umgeben waren; 2. antworte ich, ist es nicht mehr so nötig wie früher; denn Gott hat durch so viele Wunder schon unsern Glauben bekräftigt, daß was wir glauben, ebenso gewiß ist, als was wir mit Augen sehen. Deshalb wissen wir ebensogut, daß uns die Engel beistehen, als es die Patriarchen wußten, welche sie sahen.

Gar manchmal ist es auch augenscheinlich und handgreiflich, daß der Schutzengel geholfen hat. Wie vielen Gefahren sind nicht die Kinder ausgesetzt; und wer hat nicht schon erfahren, wie sie aus der größten Lebensgefahr wie durch ein Wunder befreit worden sind. Schlechte Christen schreiben dies dem Glücke zu, aber gläubige wissen wohl, daß ihr Schutzengel sie gerettet hat. Wer von uns hat nicht schon so eine unerklärliche Ahnung gehabt und einen unerklärlichen Zug, etwas zu tun oder zu lassen, irgend wohin zu gehen oder nicht, und später stellt es sich heraus, daß es unser Glück war, der Ahnung gefolgt zu sein; von wem ist diese Ahnung, wenn nicht vom heiligen Schutzengel. Ist es nicht sein heiliger Zuspruch, der uns durch das Gewissen drängt, vor der Sünde und vor der Gelegenheit zu fliehen? Wie der Teufel uns böse Gedanken vorspiegelt, so

[1]) Vgl. unsern Kommentar zum Buche Tobias, an dessen Schluß wir die Analogie zwischen dem englischen Begleiter des Tobias mit dem Schutzengel im einzelnen ausführen.

gibt der Schutzengel gute ein, Zuspruch des Trostes im Leiden, Warnung und Stärke in Versuchungen.

O, hören wir auf seine liebevolle Stimme, denn dies ist das erste, was wir dem heiligen Schutzengel für seine große Liebe zu uns erwidern sollen. Bei jeder Versuchung denken wir, daß er uns ganz genau sieht, denken wir, ein wie großes Herzeleid wir ihm dadurch zufügen; namentlich ist es aber die Unreinigkeit, die den reinen englischen Augen mißfällt. Gewiß würden wir uns schämen vor den Augen der Menschen, eine Sünde der Unreinigkeit zu begehen: aber vor dem heiligen Schutzengel, der uns näher ist als jeder Mensch, vor den hellen Augen der Engel schämen wir uns nicht? Wenn wir sündigen vor seinem Angesicht, so wird er mit dem Teufel dereinst unser Ankläger vor dem Richterstuhle Gottes sein, hingegen wird er unsere guten Werke, unsere Gebete, unsere Mühen und Almosen wie einen Weihrauch vor das Angesicht Gottes bringen; so sah es der heilige Johannes in der Offenbarung, so sagte es der Engel Raphael zum alten Tobias.

Wenn wir unsern Engel auch nicht sehen, wir wissen ganz gewiß durch den Glauben, daß er alle unsere Schritte zählt, alle unsere Seufzer hört, alle unsere Arbeiten, wenn wir sie anders mit der guten Meinung, Gott zuliebe, verrichten, vor das Angesicht Gottes bringt, seine Gebete mit den unsern vereinigt und so wohlgefällig, erhaben und kräftig macht. Machen wir uns aber vor allem durch ein christliches Leben seiner Fürsprache und seines Schutzes würdig!

Der Urstand der Engel.

Die Engel wurden nicht von Anfang an in den Besitz der Seligkeit gesetzt, sondern gemäß einem allgemeinen Gesetze der göttlichen Vorsehung sollten sie sich um die Erreichung dieses letzten Zieles bemühen, die Seligkeit sich verdienen. Die Glückseligkeit der Geister besteht in der seligen Anschauung; diese kann nur durch die Gnade verdient werden. Also mußten sie mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet werden. Dies geschah in der Schöpfung selbst, wie der heilige Thomas als

wahrscheinlicher annimmt, aus denselben Gründen, warum auch die Erschaffung des Menschen in der Gnade wahrscheinlicher ist als eine erst später erfolgte Erhebung.

Quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam dicentibus quod creati sunt angeli in naturalibus tantum, aliis vero quod sunt creati in gratia: hoc tamen probabilius videtur tenendum et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae creata a Deo operante sunt producta, in prima rerum productione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit (sup. Gen. ad. lit. l. VIII, c. 3), sicut arbores, animalia et hujusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem, unde (I Joa. III) gratia semen Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt ei rationes seminales omnium naturalium effectuum, ita statim a principio sunt angeli creati in gratia.[1])

Für die Engel fällt der Grund weg, der bei dem ersten Menschen eine spätere Erhebung in den Gnadenstand angemessen erscheinen läßt: Adam sollte zuerst durch das donum integritatis auf den übernatürlichen Gnadenstand vorbereitet werden; der Engel bedurfte aber wegen seiner rein geistigen Natur eines solchen donum nicht. Allerdings gilt auch für den Engel und für ihn noch mehr als für den erwachsenen Menschen, daß er die Gnade in der eines vernünftigen Wesens angemessenen Weise frei entgegennehme; ein motus ad gratiam wird mit Recht von allen Theologen verlangt. Ein solcher ist leicht verständlich, wenn die Gnade erst nachträglich verliehen wird, ist aber schwer begreiflich, wenn sie im Augenblicke der Erschaffung gegeben werden soll. Nun, wenn dies absolut unmöglich wäre, müßte wenigstens eine kürzeste Frist zwischen Erschaffung und Begnadigung angenommen wer-

[1]) 1. p. q. 62. a. 3.

den; aber dieselbe dürfte so verschwindend klein sein, daß man mit gutem Fuge sagen könnte: Die Engel sind sogleich in den Gnadenstand erhoben worden.

Doch erscheint es durchaus nicht so unmöglich, daß im ersten Augenblicke des Daseins des Engels sein Wille sofort auf Gott, auf die Entgegennahme der Gnade gerichtet war. Jedenfalls ist die ursprüngliche Erhebung der Engel, die gewöhnliche Lehre der heiligen Väter, auf die sich Thomas mit Recht beruft. Denn so lehren Basilius, Gregor von Nazianz, Augustin, Hieronymus, Prosper, Theodoret und Johann von Damaskus,[1]) der meistens die Lehre der griechischen Väter wiedergibt. Allerdings unterscheiden die Väter wenig zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung, aber das hat gerade darin seinen Grund, daß es in gegenwärtiger Heilsordnung nur einen Gnadenstand, die selige Anschauung als ihr Ziel gibt; die Berufung des vernünftigen Geschöpfes zur besonderen Kindschaft Gottes ist so allgemeines Gesetz der Heilsordnung, daß die nackte Natur gar nie, auch nicht vorübergehend, zur Geltung gekommen ist. Und im Lichte dieses allgemeinen Gesetzes ist die Beweisführung des heiligen Thomas durchaus triftig: Gott legt in seine Geschöpfe gleich von Anfang die Keime, welche in und von ihnen zur Erreichung ihres Zieles entwickelt werden sollen. Die Gnade ist aber der Keim, sozusagen eine ratio seminalis, der übernatürlichen Glückseligkeit.

Die Prüfung der Engel.

Über die Dauer der Prüfung der Engel läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Der heilige Thomas ist der Ansicht, daß sie sogleich nach dem ersten Akte der Liebe die Seligkeit erlangt hätten. Der Engel erhält seine Vollkommenheit nicht nach und nach, er entwickelt sich nicht wie der Mensch im Erkennen und Wollen, sondern ist von Anfang an vollkommen ausgerüstet, ein „fertiger Mann". Wie in der Natur so in der Gnade: er erlangt seine sittliche Vollkommenheit nicht erst durch

[1]) De fid. orth. l II. c. 3.

eine Reihe von Versuchungen und Siegen, sondern auf einen Schlag.[1])

Daraus würde sich aber ergeben, daß er schon von Anfang an glückselig war; denn er mußte für Gott sogleich bei seiner klaren Einsicht sich entscheiden. Das wäre dann der erste Akt der Liebe gewesen. Thomas sagt selbst:

Manifestum est quod creatio est instantanea et similiter motus liberi arbitrii in angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis. Unde nihil probibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis et terminum liberi arbitrii.[2])

Er leugnet aber, daß der Engel in diesem ersten Augenblicke habe sündigen können, weil ja dann die Sünde Wirkung Gottes gewesen. Aber sogleich nach dem ersten Augenblicke soll der gefallene Engel gesündigt haben, wenigstens sei dies wahrscheinlicher und den Aussprüchen der heiligen Väter mehr entsprechend.[3])

Aber es gibt auch Väter, welche der Meinung sind, die guten und gefallenen Engel hätten eine Zeit lang zusammengelebt.

Jedenfalls kann es sich hier nur um Meinungen handeln, wie dies auch die Kontroverse unter den Thomisten selbst zeigt, von denen die einen zwei Augenblicke, die andern drei für den Fortschritt der Engel verlangen. Im Grunde reichen aber weder zwei noch drei Momente aus; denn einen zweiten, dritten Augenblick nach dem ersten gibt es nicht, sondern nur stetige Zeit. Ob man diese nun länger oder kürzer annehmen soll, läßt sich allerdings einigermaßen mit Thomas aus der Vollendung der geistigen Natur erkennen. Dieselbe ist nicht so auf Entwicklung angewiesen, wie die Menschennatur, die viel unvollkommener in ihren Anfängen ist, mit vielen Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet, durch welche sie zu ihrem Endzustand geführt werden muß. Darum dauert ihre Prüfungszeit ein langes Leben hindurch: die des reinen Geistes kann jedenfalls viel

[1]) q. 62. a. 5.
[2]) q 63. a. 5.
[3]) q. 63. a. 6.

kürzer sein und muß kürzer sein, weil er nicht so wandelbar ist, wie der Mensch, bei ihm nicht Fortschritt und Rückschritt, Sieg und Niederlage so mannigfach wechseln. Aber dennoch deutet uns die Schrift auch im Himmel einen Kampf an, ein Hin- und Herwogen des Sieges im Kampfe zweier feindlichen Engelheere.

„Es erhob sich ein großer Streit im Himmel: Michael und seine Engel stritten mit dem Drachen, und der Drache stritt mit seinen Engeln, aber sie gewannen nicht die Oberhand, und ihre Stätte ward nicht mehr gefunden im Himmel. Und es ward hinabgeworfen jener große Drache, die alte Schlange, der genannt wird Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt, und er ist auf die Erde hinabgeworfen worden und seine Engel sind mit ihm hinabgeworfen.“ [1])

Das könnte nun vielleicht von einem Kampfe in der gegenwärtigen Welt verstanden werden, wo Himmel und Hölle für und gegen die Diener Gottes kämpfen. Dann muß das Hinabwerfen aus dem Himmel vom Ende der Zeiten verstanden werden, wo der Teufel endgültig überwunden ist. Aber der heilige Seher läßt den Drachen auch nach dem Falle noch das Weib verfolgen, welches das Knäblein geboren.[2]) Also muß dies von einem früheren Sturze des Teufels verstanden werden, von einem wirklichen Verstoßen aus dem Himmel.

Der Kampf, den die Geister in der Menschengeschichte für und gegen die Menschen ausfechten, ist nur das Nachspiel, die Fortsetzung jenes uranfänglichen himmlischen Kampfes. Die heiligen Seher schauen die Ereignisse nicht in ihrem zeitlichen Verlaufe, sondern in ihrem idealen Zusammenhang; so verbindet Johannes beide Kämpfe unvermittelt miteinander, schiebt den einen in den andern ein.

Dieser Kampf im Himmel läßt sich nun nicht anders denken, als daß die gegenseitigen Anstrengungen, die andere Partei zu sich herüberzuziehen, recht heftig waren. Die Streiter des heiligen Michael kämpfen für Gott, indem sie ihre geistigen Mit-

---

[1]) Apok. 12, 7. 8.

[2]) V. 14 ff.

brüder für Gott gewinnen wollen, die Anhänger des Drachen gegen Gott, indem sie recht viele zum Abfall zu bringen suchen.

Eine solche Beeinflussung wird auch allgemein angenommen, indem Luzifer als Anstifter des Abfalles angesehen wird.[1])

Der heilige Thomas meint freilich, die Verführung habe in einem Augenblicke geschehen können, da der reine Geist keiner Worte und keiner Überlegung bedürfe, und alle hätten gleichzeitig gesündigt.[2]) Das läßt sich aber nicht beweisen; ein Kampf setzt ein fortgesetztes Ringen voraus, also mußten die gegenseitigen Anstrengungen längere Zeit dauern.

Der heilige Bonaventura lehrt ausdrücklich, daß nicht alle auf einmal gesündigt haben. Eine Verführung läßt sich doch auch schlecht als augenblicklich denken.

Der Fall der Engel.

I. Ob die Engel ein spezielles Prüfungsgebot, wie die Stammeltern, empfangen, oder ihnen nur im allgemeinen die natürliche Pflicht der Entscheidung für Gott als ihrem Endziele oblag, läßt sich nicht entscheiden. Manche nehmen ein solches Gebot an: z. B. die Anbetung des menschgewordenen Gottessohnes in seiner menschlichen Natur. Es kommt aber im Grunde auf dasselbe hinaus, ob sich ihr Stolz sträubte, sich Gott zu unterwerfen, oder Gott in seiner menschlichen Natur anzubeten. Letzteres mußte freilich ihre hohe Begabung, ihre geistige Natur noch auf eine härtere Probe stellen, als einfach Gott anzubeten.

Gewiß ist jedenfalls, daß ihre Sünde der Stolz war;

---

[1]) Peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi non quidem cogens sed quadam quasi exhortatione inducens. Cujus signum ex hoc apparet, quod omnes daemones illi supremo subduntur; ut manifeste apparet per illud quod dicit dominus (Matth. XXV, 14): „Ite maledicti in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis ejus.“ Habet enim hoc ordo divinae justitiae, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in poena; et secundum illud (II Petr. II, 29): „A quo quis superatus est, huic servus addictus est.“ S. Thom. 1. p. q. 63. a. 8.

[2]) Ibid. ad 1m.

denn eine sinnliche Versuchung konnte nicht an sie herantreten, um so mächtiger aber die geistige Versuchung, die ihnen die Vorzüge ihrer hohen, herrlichen Natur bereiten mochte.

Daneben kann man noch den Neid anführen, der freilich auch wieder im Stolze seine Wurzel hat. Gerade bei dem Neide ließe sich ganz besonders an den menschgewordenen Sohn Gottes denken; sie beneideten aus Stolz die menschliche Natur um einen Vorzug, der sie unendlich über die hohe Natur der Geister erhob.

Genauer bestimmt der heilige Thomas den Stolz der Engel als Verlangen zu sein wie Gott; was recht wohl zu dem Namen des Führers der guten Geister, dem Bekämpfer Satans paßt; Michael bedeutet: Wer ist wie Gott.[1])

---

[1]) Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter: uno modo per aequiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur si transmutaretur in aliam naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturae, jam ipsa non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur, quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia quae possunt crescere absque corruptione subjecti, aestimatur quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit angelum non secundum aliqua accidentalia sed secundum gradum naturae, et etiam unus angelus alium. Unde impossibile est, quod unus angelus inferior appetat esse aequalis superiori, nedum quod appetat esse aequalis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem contingit dupliciter. Uno modo in quantum ad id in quo aliquid est natum Deo assimilari: et sic si aliquis quantum ad hoc appeteret esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scl. eam a Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum justitiam esse similis Deo, quasi propria virtute et non ex virtute Dei, peccaret. Alio vero modo potest aliquis appetere similis

Das ist nun wohl nicht so zu denken, daß er wirklich Gott sein wollte; ein so unsinniges Verlangen konnte, wie der heilige Thomas bemerkt, dem noch nicht durch die Sünde verblendeten, höchst intelligenten Geiste nicht in den Sinn kommen; auch verlangt kein Wesen einen Vorzug, der das eigene Sein aufhebt. Aber der hohe Geist wollte sich in seiner herrlichen Ausstattung auf sich selbst stellen, sein Ich zum Mittelpunkte seines Strebens machen, also in sich seine Glückseligkeit finden, in sich selbst sein letztes Ziel suchen. Gott aber ist wesentlich Endziel und Glückseligkeit aller Geschöpfe. Also maßte sich Luzifer das wesentliche Vorrecht der Gottheit an, er wollte wie Gott sein. Darin liegt nun auch gerade das Sündhafte des vollendeten Stolzes.[1])

---

esse Deo, quantum ad hoc in quo non est natus assimilari; sicut si quis appeteret creare coelum et terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit, nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebite similis esse Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. — Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi qui dicit (de casu diab. c. 4) quod „appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset“. Et haec duo quodammodo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Quia vero id quod est per se, est principium et causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est, quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perverse voluit Deo assimilari. S. Thom. 1. p. q. 63. a. 3.

[1]) Peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter: Uno modo secundum reatum, alio modo secundum affectum. 1° Secundum reatum quidem omnia peccata in daemonibus esse contingit; quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. 2° Secundum affectum vero, illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corporis, sed ad ea quae in rebus spiritualibus inveniri pos-

II. In Bezug auf die Zahl der gefallenen Engel ist der heilige Thomas der Ansicht, daß mehr treu geblieben sind, als gefallen, aus dem nicht wohl zu beanstandenden Grunde, daß die Natur, also noch mehr Gott, regelrecht ihre Ziele erreicht, das Verfehlen des Zieles zu den Ausnahmen gehört, unnatürlich ist.[1])

Dieser Grund würde allerdings überhaupt für eine größere Zahl der Auserwählten sprechen. Man nimmt wohl an, daß nur der dritte Teil der Engel abgefallen sei mit Berufung auf die Geheime Offenbarung: „Der Drache zog den dritten Teil der Sterne nach sich."[2])

Die Verstocktheit des Teufels.

Das Schicksal der abgefallenen Engel ist ein für alle Mal besiegelt; sie sind für immer der Verdammnis anheimgefallen, wie dies die Kirche durch die Verurteilung der ἀποκατάστασις des Origenes erklärt hat.

---

sunt. Nihil enim afficitur nisi ad id, quod suae naturae potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbiae non subdit. Superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est, quod affectus tendat in aliquid appetendum et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem; quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundum quod ea Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam. S. Thom, 1. p. q. 63. a. 2.

[1]) Plures angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem. Ea vero quae contra naturam fiunt ut in paucioribus accidunt. Natura enim consequitur suum effectum vel semper vel in pluribus. q. 63. a. 9.

[2]) 12, 4.

Eine andere Frage ist die, ob sie sogleich nach der Sünde unwiderruflich der Verdammnis anheimfielen, ob ihnen keine Möglichkeit der Bekehrung gelassen wurde. Nach dem heiligen Thomas löst sich diese Frage sehr einfach: Sie konnten sich gar nicht mehr bekehren; der reine Geist kann den einmal gefaßten Entschluß nicht mehr zurücknehmen. In geradem Gegenteile dazu sind mehrere Väter wie Basilius, Cyrill v. Jerus., Greg. v. Nyss., Hieronymus, Bernhard nicht abgeneigt, auch für sie die Möglichkeit der Bekehrung zuzugeben, und manche Theologen nehmen ja sogar eine Einladung Gottes dazu an.

Doch ist die allgemeine Überzeugung, daß den Engeln keine Zeit zur Buße gegeben wurde wie den Menschen.

Die Väter geben für diese verschiedene Behandlung der Engel und der Menschen die hohe Einsicht und Vollkommenheit der ersteren gegenüber der Schwäche des im Fleische lebenden Menschen an. So Gregor d. Gr.:

Angelorum spiritus idcirco inignoscibiliter peccarunt, quia tanto robustius stare poterant quanto eos carnis commixtio non tenebat. Homo vero idcirco post culpam veniam meruit quia per carnale corpus aliquid, quo se ipso minor esset, accepit.[1])

Es ist ja klar, daß der Schwächere eher Verzeihung verdient als der Starke, mit höchster Einsicht ausgerüstete. Aber eine völlige Unmöglichkeit der Vergebung gegenüber dem Menschen, der doch auch in der Todsünde mit völliger Einsicht und freiestem Willen sich von Gott abwendet, ist damit für den sündigen Geist nicht gegeben. Darum handelt es sich aber auch nicht, sondern nur darum, die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes in diesem verschiedenen Verfahren zu rechtfertigen. Denn auch den Menschen hätte er nach der Todsünde für immer verwerfen, auch dem Teufel zur Bekehrung Gnade geben können.

Es gibt auch so enorme Selbstüberhebungen, so schreckliche Sünden bei den Menschen, daß sie an Bosheit den teuf-

[1]) Mor. IX, 50.

lischen kaum nachstehen. Gott hat aber für den Menschen als Zeit der Prüfung sein ganzes Leben festgesetzt; für den Engel ist seine erste Sünde entscheidend. Daß dies durchaus der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes angemessen ist, sieht man noch besser ein, wenn man die Begründung des heiligen Gregor etwas vertieft durch die des heiligen Thomas. Der Mensch ist schwach, vom Fleische beschwert, bedeutet genauer besehen: er ist der Entwicklung, des Fortschritts fähig; er ist auf allmähliche Vollendung angelegt. Der reine Geist braucht nicht von der Sinnlichkeit seine geistige Tätigkeit zu entlehnen, er hat seine Vollendung von Anfang, er ist eine fertige Persönlichkeit. Darum entwickelt er sich auch nicht sittlich durch allmähliche Überwindung der Leidenschaften, durch Wechsel von Fallen und Aufstehen, durch Rückschritt und Fortschritt: durch einen einzigen momentanen Akt kann er seine sittliche Vollendung erlangen, sich für immer unwiderruflich für und wider Gott entscheiden. Gott behandelt ihn also ebenso wie den Menschen, seiner Natur entsprechend, wenn er ihm die Zeit der Buße, welche diesen gegeben ist, versagt.

Aufenthalt der bösen Geister.

In der Hölle, dem Orte der Verdammten, büßen die abgefallenen Geister ihre Frevel. „Gott hat der sündigen Engel nicht geschont, sondern mit Ketten der Hölle (der Finsternis, Griech.) in den Abgrund gezogen und der Pein übergeben, um sie zum Gerichte aufzubewahren.“ [1]) „Auch die Engel, welche ihre Würde nicht wahrten, sondern ihre Wohnung verließen, hat er zum großen Gerichtstage mit ewigen Banden in der Finsternis aufbehalten.“ [2])

Anderseits sagt der heilige Petrus: „Euer Widersacher der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen könne.“ [3]) Der heilige Paulus nennt ihn

---

[1]) 2 Petr. 2, 4.
[2]) Jud. 6.
[3]) 2 Petr. 5.

den „gewaltigen Fürsten dieser Luft.“ [1]) Der Heiland selbst nennt ihn den „Fürsten dieser Welt“.

Daraus ergibt sich ein doppelter Aufenthaltsort der Teufel: die Hölle, wo sie die Feuerstrafe erleiden, und diese Welt, wo sie die Menschen versuchen, freilich so, daß sie auch außerhalb der Hölle von den Strafen derselben nicht entbunden sind. „Portant secum ignem gehennae quo cumque vadant,“ sagt die von Thomas angeführte glossa ordinaria.

Bis zum letzten Gericht ist ihnen gestattet, die Menschen zu versuchen; sie werden von der Weisheit Gottes noch verwendet, um die Heilsordnung zu Ende zu führen.[2])

Die göttliche Weisheit bedient sich dabei der schlechten Absichten des Teufels, um die Ihrigen zum Heile zu führen. Der böse Geist will aus Gotteshaß und aus Neid und Haß gegen Gottes Geschöpfe recht viele ins Verderben stürzen. Nach den Absichten Gottes dienen seine Anstrengungen nur dazu, den Menschen schönere Siege und Kronen zu sichern.

„Wie ein brüllender Löwe geht er umher und sucht, wen er verschlinge“; wie ein hungriges Raubtier stürzt er sich auf

[1]) Epheſ. 2, 2.

[2]) Angeli secundum suam naturam medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scl. aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo: et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scl. aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur, unus quidem ratione suae culpae: et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanae: et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio salutis humanae protenditur usque ad diem judicii. Unde et usque tunc durat ministerium angelorum et exercitatio daemonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos mittuntur, et daemones sunt in hoc caliginoso aere ad nostrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in coelo. Sed post diem judicii omnes mali tam homines quam angeli in inferno erunt, boni vero in coelo. S. Thom. 1. p. q. 64. a. 4.

seine Beute. Wenn der heilige Paulus ihn den Fürsten der Luft nennt, so wird er noch drastischer als überall hinspähender Raubvogel charakterisiert. Sein ganzes Bestreben geht auf das Verderben der Menschen, direkt auf das ewige Verderben durch die Sünde, doch auch auf physische Schädigung, Erregung von Krankheiten, Anstiften von Unglücksfällen, wie dies besonders aus der Geschichte Jobs erhellt. Auch die erleuchteten Heiligen Gottes schreiben besonders empfindliche Unglücksfälle dem Teufel zu. Indes ist das sichtbare handgreifliche Eingreifen des Teufels in die menschlichen Schicksale immerhin etwas Außerordentliches, etwas mehr oder weniger Wunderbares. Darum ist die Einwirkung des Versuchers auf den Menschen nicht leicht erkennbar; sie schließt sich an die natürlichen Zustände und Dispositionen an, versteckt sich sozusagen hinter die natürlichen Verhältnisse.

Wie der Schutzengel auf die sinnliche Seite des Menschen und damit auf seinen Verstand und Willen einwirkt, so erregt der Teufel die sinnlichen Neigungen oder verstärkt die vorhandenen leidenschaftlichen Erregungen; er stellt Phantasiebilder vor, die zur Sünde reizen. Da dies alles oder doch Ähnliches aber auch auf rein natürliche Weise psychologisch und physiologisch sich erklären läßt, ist es äußerst schwer, im einzelnen Falle einen tatsächlichen Einfluß der bösen Geister in einer Versuchung zu konstatieren.

Die Besessenheit.

I. Ähnlich verhält es sich mit der schwersten Versuchung des Teufels, mit der Besessenheit. Daß solche möglich ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Wenn Gott es zuläßt, kann der böse Feind die Glieder und Organe eines Menschen in Besitz nehmen, so daß derselbe keine willkürlichen Bewegungen vornehmen, nicht sprechen kann; er kann sogar den Gebrauch der Sinne hindern, so daß der Besessene nicht hören, nicht sehen kann. Statt dessen kann nun der Teufel alle ihm genehmen Bewegungen vornehmen, durch ihn sprechen; er kann dann auch mannigfache Krankheitserscheinungen hervorrufen, z. B.

epileptische Anfälle u. dgl. Dies alles kann Gott wenigstens in einzelnen Fällen zulassen; denn an und für sich ist es ein bloß physisches Übel, ebenso wie die damit verbundenen Krankheiten.

Unter die regelmäßigen Wege der göttlichen Vorsehung kann freilich die Besessenheit nicht gezählt werden. Darum ist man berechtigt, jene sonderbaren Symptome, die auch rein natürlichen Ursprungs sein können, so lange für nicht teuflisch zu erklären, als eine natürliche Erklärung nicht unmöglich ist. Es gibt aber durchaus sichere Kriterien, an denen man den teuflischen nicht natürlichen Charakter erkennen kann; z. B. wenn der Besessene fremde Sprachen spricht oder versteht, wobei freilich immer zu untersuchen ist, ob diese Kenntnis nicht auf Reminiszenzen zurückzuführen ist. Es ist beobachtet worden, daß in pathologischen Zuständen längstvergessene Dinge wieder ins Gedächtnis zurückkehren.

Nach solchen und ähnlichen Kriterien ist auch das tatsächliche Vorkommen von Besessenheit nachgewiesen. So besonders die zahlreichen Fälle von Besessenheit, deren Heilung durch den Herrn die Evangelisten berichten.

Es ist wahr, viele derselben zeigen Symptome von Epilepsie, Hysterie, Geisteskrankheit, woraus die Ungläubigen Veranlassung nehmen, den damaligen Besessenheitsglauben als Ausfluß eines Wahnes zu erklären, der von der neueren medizinischen Wissenschaft als ein Irrtum dargetan worden sei; ja man scheut sich nicht, den Herrn selbst eines solchen Wahnes zu zeihen.

Aber Jesus Christus hat durch seine übernatürlichen Werke und gerade durch die wunderbare Heilung der Besessenen seine göttliche Sendung dargetan; darum reicht der eine Umstand, daß er selbst die Besessenen als vom Teufel eingenommen ansieht, für sich allein hin, die Wirklichkeit der Besessenheit anzuerkennen. Ohne diese Auffassung des Herrn könnten wir allerdings über viele der berichteten Fälle nicht mit Sicherheit urteilen; sie wären natürlich erklärbar und rein wissenschaftlich betrachtet, müßten wir sie als Krankheiten ansehen.

Aber gerade die durchaus wunderbare Heilung der Be-

ſeſſenheit mit andern damit verbundenen übernatürlichen Umſtänden beweiſen, daß es ſich nicht um eine natürliche Krankheit handelte. Hören wir darüber eine mediziniſche fachmänniſche Stimme.

„Einen Epileptiker heilen, auf einen Schlag heilen, wir wiſſen, was das heißen will, die wir uns oft vergebens mit Bromkuren uſw. abmühen und zufrieden ſind, nach monate- und jahrelanger Behandlung die Intenſität der Anfälle gemindert zu ſehen, ohne Garantie, den intellektuellen Verfall aufgehalten zu haben. Wenn dieſer Knabe[1]) alſo ein Epileptiker war, ſo war die Heilung eine außerordentliche. Sollten wir das Kurioſum aufrecht halten, dieſer Knabe habe von Kindheit an hyſteriſche epilektiforme Anfälle gehabt, ſo erſcheint dies faſt als ein Spiel mit Worten, ohne daß die Heilung dadurch ihres außergewöhnlichen Charakters entkleidet würde.“[2])

Man könnte einwenden, es handle ſich bei der großen Verbreitung der Beſeſſenheit zur Zeit Chriſti um eine Art hyſteriſcher Epidemie: die Kranken hielten ſich für Beſeſſene und wurden durch das hypnotiſche Machtwort Chriſti geheilt. Dagegen erklärt K. Knur:

„Dieſes Bild entſpricht nicht der Erfahrung. Es gibt hyſteriſche Epidemien mit Krämpfen, Geſchrei und Wahnideen, aber ihre Heilung iſt nicht ſo einfach; oft laſſen ganze Scharen von Kollegen Haare dabei. Die Heilung geſchieht kaum je anders als durch Iſolierung und Einzelbehandlung der pſychiſch Infizierten. Eine Blitzheilung en masse auf offener Straße kennen die Annalen der Hyſterie nicht.

„Sollte alſo Chriſtus eine hyſteriſche Epidemie mit Beſeſſenheitswahn auf einen Schlag zum Stillſtand gebracht haben, ſo wäre auch dies ein Beweis für ſeine Superiorität auf mediziniſchem Gebiet; es wäre auch dies ein Wunder, beſonders wenn es ſich um eine Dauerheilung handelte, wie wir ja wohl annehmen müſſen; denn die Phariſäer hatten Argusaugen und lauerten auf Rezidive.

---

[1]) Matth. 17, 14; Mark. 9, 16; Luk. 9, 38.

[2]) K. Knur, Chriſtus Medikus? S. 40.

„Wenn wir nun einen Besessenheitswahn annehmen, haben wir mit einer weiteren Schwierigkeit zu rechnen: Teilte Christus diesen Wahn oder paßte er sich demselben an? War er ein Betrogener oder ein Betrüger? Beides widerstreitet dem Messiascharakter, ohne die Lösung der medizinischen Frage zu fördern.

„Gegen den epidemischen Besessenheitswahn spricht auch die Tatsache, daß in keinem einzigen der biblischen Fälle die Betroffenen sich selbst als Besessene vorstellen, wie es doch der Definition entspräche. Auch handelt es sich nirgends um geschlossen Zusammenlebende, während die bekannten hysterischen Epidemien (alle sehr hartnäckiger Natur) in Schulen, Gefängnissen, Klöstern beobachtet worden sind." [1])

Die Tochter der Kanaaniterin befreite der Herr aus der Ferne, von der Teufelsbesessenheit,[2]) wo blieb da die Suggestion?

Ganz entscheidend für eine tatsächliche Besessenheit durch den Teufel ist die Erzählung von dem einen (oder zwei) besessenen Gerasenern.[3]) Dieselben zeigen allerdings alle Erscheinungen von Wahnsinnigen; sie fielen die Menschen an, ließen sich durch Ketten nicht fesseln, schlugen sich mit Steinen, duldeten keine Kleider am Leibe. Der Herr nimmt eine Teufelsaustreibung vor, so daß sie auf der Stelle geheilt wurden. Die unreinen Geister bitten den Herrn, sie nicht aus der Gegend zu vertreiben; der Herr schlägt ihnen die Bitte nicht ab; daraufhin fuhren sie in eine Herde von 2000 Schweinen und stürzten diese ins Wasser.

Einen stärkeren Realitätsbeweis kann man doch wohl nicht verlangen.

Die neuere Psychologie erkennt allerdings auch eine Besessenheit an, hat ihr aber einen von dem seitherigen ganz verschiedenen Begriff untergelegt; sie ist lediglich eine psychopathische Erscheinung, die näherhin als Psychasthenie bezeichnet wird. So von P. Janet in dem großen „monumentalen" Werke: Les

[1]) A. a. O. S. 42 f.
[2]) Matth. 15, 21; Mark 7, 24.
[3]) Matth. 8, 28; Mark. 5, 1; Luk. 8, 26.

obsessions et la psychasthenie II tom.[1]) Er rechnet dazu die Zwangsvorstellungen und Zwangsfunktionen, Zwangsbewegungen, intellektuelle Störungen: Verlust des Persönlichkeitsgefühls, Depersonalisation, Verschwinden der Realitätsfunktion, Wahn unter fremdem Einfluß zu stehen, an Ekstase grenzende Erhebungsgefühle bei gewöhnlicher Gefühlsstumpfheit usw.

Wenn Janet die Besessenheit in einem Nachlasse der psychischen Spannung findet, so dürfte dies zu dem meist aufgeregten Zustande der Besessenen im bisherigen Sinne, d. h. solcher, die man vom Teufel besessen hält, wenig stimmen. Man lese nur das Gebaren der Besessenen im Evangelium, und an „Nervenschwäche" wird man nicht denken können.

II. Aber, wird man sagen, wie kann man so zahlreiche Fälle von Besessenheit zur Zeit Jesu zugeben, wenn doch ihr Vorkommen jetzt zum mindesten sehr selten ist und nach unserer obigen Ausführung nur selten Ausnahme sein kann. Mit dem Fortschritt der Wissenschaft und des Unglaubens nimmt die Besessenheit immer mehr ab; sie findet sich nur noch in Gegenden, welche sehr zum Aberglauben neigen. Selbst die Kirche nimmt jetzt nur selten noch Exorzismen vor, die in früheren gläubigeren Zeiten sehr gewöhnlich waren.

Darauf ist zunächst zu erwidern, daß die Zeit der Tätigkeit Jesu Christi hier auf Erden einen Ausnahmezustand in dem Laufe der Menschheitsgeschichte darstellt. Das größte Wunder der Weltgeschichte, die Menschwerdung, bedingte auch ein wunderbares Leben, wunderbares Wirken. Die Wunder waren im allgemeinen nötig, um die göttliche Sendung des Herrn zu beweisen, insbesondere lieferten Teufelsaustreibungen den handgreiflichen Beweis, daß ein Stärkerer über den Teufel gekommen sei, wie der Herr selbst sich ausdrückt, als ihm seine Feinde vorwarfen, er treibe durch den obersten Teufel, Beelzebub, die unreinen Geister aus. Es entsprach also ganz den Absichten der übernatürlichen Vorsehung zur Zeit Jesu mehr Besessenheit zuzulassen als sonst.

---

[1]) Paris, Alcan 1903.

Der Herr nennt ihn den „Fürsten dieser Welt“, weil er allerdings vor dem Erlösungstode Christi eine außerordentliche Gewalt über die ganz in Sünde versunkene Welt besaß. Er erklärt aber auch: „Nun ist der Fürst dieser Welt hinausgeworfen.“ Darum kommen in der nachchristlichen Zeit Einwirkungen des Teufels seltener vor, wie ja auch das Zauberwesen und andere teuflische Künste im Heidentum eine weit größere Rolle spielen. Den Christen kann der Teufel in der Kraft des Kreuzes Christi nichts mehr anhaben; die Versuchungen und selbst die hier und da noch auftretende Besessenheit sind für uns Prüfungen, Mittel zum Heile.

Mit dem Schwinden des Glaubens nehmen die Besessenheitsfälle allerdings ab, auch zum Teile darum, weil der Glaube leicht eine Besessenheit annimmt, die tatsächlich rein natürlich erkärt werden kann. Man kann übrigens hierin auch eine schlaue Taktik des bösen Feindes erblicken. Eine wirkliche Besessenheit würde der stärkste Beweis für die Wahrheit des Christentums sein; die Existenz des Teufels, welche den Ungläubigen den meisten Anstoß erregt, würde damit handgreiflich bewiesen sein; darum treibt er sein Geschäft im verborgenen und hält somit die ungläubige Welt um so sicherer in seinen Netzen. Es mögen gar manche auch jetzt wirklich besessen sein, aber der Teufel versteckt sich schlau hinter pathologische Symptome, so daß ein Beweis für die Besessenheit nicht geführt werden kann. Das stimmt dann auch zu der allgemeinen göttlichen Vorsehung, daß für gewöhnlich der Teufel in die menschlichen Verhältnisse sichtbar und erkennbar nicht eingreifen darf.

In gläubigen Gegenden braucht der böse Geist jene Zurückhaltung nicht zu beobachten, da man da von seiner Existenz und seiner stetigen Belästigung vollständig überzeugt ist. Anderseits kann Gottes Weisheit aus besondern Gründen die Besessenheit zulassen, z. B. um schwere Vergehen zu strafen, oder in ungewöhnlichen Prüfungen auserwählte Kinder Gottes durch teuflische Belästigungen zu reinigen und zu vervollkommnen.

Bei den Ungläubigen treibt der böse Feind sein Geschäft im großen; es gibt Erscheinungen, namentlich in unserer auf-

geklärten Zeit, die sich rein psychologisch kaum ganz erklären lassen; wie z. B. der allgemeine Ansturm gegen die Kirche, welche ihren Verfolgern doch nicht das geringste Leid zugefügt, sondern ihnen die größten Wohltaten spenden will. Bei manchen Äußerungen des kirchlichen Lebens erhebt sich eine so allgemeine grimmige Hetze, werden Lügen, Verleumdungen so unbedenklich gegen die Katholiken ausgeheckt, daß man den Haß, der sie eingibt, rein natürlich kaum erklären kann. Wenn eine unchristliche Hypothese, mag sie noch so ungereimt sein, auftaucht, sie wird mit Heißhunger verschlungen.

III. Zu diesen Massenerscheinungen gehört auch der moderne Spiritismus, der den stärksten Verdacht erregt, mit bösen Geistern in Beziehung zu stehen. Schon der Umstand, daß unzählige, sonst vernünftige Männer an diesem abergläubischen Treiben sich beteiligen, die zum Teil sehr kindischen Sitzungen und Vorstellungen mitmachen, ist kaum rein psychologisch begreiflich. Wenn wirklich Geister erscheinen, so sind dies nicht Seelen von Verstorbenen, wie die Spiritisten vorgeben, sondern böse Geister, denn die abgeschiedenen Seelen geben sich mit solchen Schaustellungen nicht ab. Die Offenbarungen sind vielfach unchristliche; die Spiritisten selbst wollen über das Christentum hinausgehen.

Aber das meiste, was da an außerordentlichen Leistungen der Geister und ihrer Medien berichtet wird, beruht auf Taschenspielerei, wie denn bereits eine ganze Menge von Medien als Betrüger entlarvt worden sind. Vieles, wie Kenntnis fremder Sprachen, dichterische Begabung im Trancezustande der Medien läßt sich recht wohl psychologisch erklären, wie wir in der Schrift: „Der Kampf um die Seele“ eingehend nachgewiesen haben.

Es wäre nicht unmöglich, daß der Teufel sich direkt in diesem abergläubischen Treiben einmischte, daß also manche Wunderdinge mit Hilfe des Teufels vollbracht würden. Es ist dasselbe wie bei der Zauberei; die Möglichkeit, mit Hilfe des Teufels sich außerordentliche Vorteile zu verschaffen, kann nicht geleugnet werden.

Aber ein solches Eingreifen des höllischen Geistes in das

menſchliche Leben gehört nicht zu den regelrechten Wegen der göttlichen Vorſehung; und nur wenn ein ſtrenger Beweis für die dämoniſchen Kräfte geführt werden kann, darf die Wiſſenſchaft ſolche zulaſſen.

Ein ſo regelmäßiges Eingreifen von Geiſtern, wie es die alten Zauberer und die modernen Spiritiſten behaupten und für ihre Sitzungen in Anſpruch nehmen, iſt in hohem Grade unwahrſcheinlich.

So verfällt nach gerechter Nemeſis der ſtolze Unglaube dem törichten Aberglauben; er, der die der Vernunft ſo entſprechende Geiſterlehre der Offenbarung als Kinderglauben vergangener Zeiten belächelt, läßt ſich von Betrügern und Phantomen äffen.[1])

---

[1]) Vgl. des Verfaſſers Schrift: Der Spiritismus. Köln 1882. Ferner: Der Kampf um die Seele. 9. Vortrag: Der Spiritismus ein pſychologiſches Problem. Lehrbuch der Apologetik. II. Bd. 3. Aufl. S. 240 ff,

Gott der Einige und Dreifaltige

Von

Dr. Konstantin Gutberlet,

Domkapitular u. Professor, Seiner päpstl. Heiligkeit Hausprälat, Thronassistent und Protonotar.

Begründung und Apologie der christlichen Gotteslehre. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. gr. 8. (VII, 386 Seiten.) Broschiert M. 6.40.

Theolog.-prakt. Quartalschrift, Linz:

Gutberlet ist als Philosoph und Theolog weit bekannt und berühmt. Als echt kathol. Schriftsteller ist er unermüdlich tätig, die Fundamentalwahrheiten der christl. Religion zu verteidigen ... Ruhig, gründlich, streng logisch behandelt der Autor den erhabenen Gegenstand; der liebe Gott schenke ihm Zeit, Muße und Schaffenskraft in so gediegener Weise, mit philosophischer Schärfe die weiteren Materien der Theologie zu behandeln. **P. G. Noggler,** O. C., Lektor d. Dogmatik, Innsbruck.

Allgemeine Rundschau, München.

Gutberlet ist unstreitig einer der hervorragendsten und vielseitigsten, wenn nicht der vielseitigste unter den lebenden katholischen deutschen Theologen. Er beherrscht die Philosophie und ein gutes Stück der Naturwissenschaft, der Mathematik und Astronomie. Und auch in der speziellen Theologie ist er bewandert. Bis ins hohe Alter widmet er seine Kraft der Verteidigung christlicher Philosophie und Theologie, und zwar mit steter Kampfesstellung gegen die neuesten Gegner, die die auf den Plan treten.

Allgemeines Literaturblatt, Wien:

Da die einzelnen Kapitel formvollendet und abgerundet dargestellt sind, können sie auch für homiletische Zwecke gut verwendet werden.

Univ.-Prof. Dr. G. Reinhold, Wien.

Zeitschrift für Kath. Theologie, Innsbruck.

Wir können diese Schrift mit bestem Gewissen Theologen und gebildeten Laien, die einen gründlicheren Aufschluß über die Glaubenswahrheiten wünschen, anempfehlen.

P. H. Hurter, S. J.

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg.

Georg Evers

Römische Mosaiken.

Wanderungen und Wandlungen in der ewigen Stadt und ihren Umgebungen. gr. 8. (X, 554 Seiten.) 1897. Broschiert M. 6.—, in elegant. Halbfranzbd. M. 8.—.

Neue Folge.

Wanderungen und Wandlungen durch das Patrimonium St. Petri (oder Tusciä) zum Grabe des Apostels. gr. 8. (XI, 696 Seiten.) 1902. Broschiert M. 10.—, in elegantem Halbfranzband M. 12.—.

Allgemeines Literaturblatt, Wien:
Es ist ein schönes Denkmal ausdauernden Fleißes im Studium der Vergangenheit und verrät eigenartige seltene Talente der Naturbeschreibung und Würdigung.

Literarische Warte, München:
Wie bei seinen Geschichtsbetrachtungen ist er auch darin bei Gregorovius, dem Meister römischer Geschichtsschreibung, in die Schule gegangen.
Dr. Bernh. Patzak, Rom.

J. Gaume, Generalvikar

Die Revolution.

Historische Untersuchungen über den Ursprung und die Verbreitung des Bösen in Europa. 6 Bände. gr. 8. (1588 Seiten.) 1856—57. Broschiert M. 4.—. □□□

Das Werk Gaumes hat das Verdienst, tiefer als es je geschehen ist, in den Renaissance-Charakter der Revolution hineinblicken zu lassen. Er hat alle Quellen benützt, alle beteiligten Zeitgenossen selbst sprechen lassen. Das ausgezeichnete Buch seines Genies und seiner Gelehrsamkeit wimmelt von Zitaten aus der Revolutionszeit.

J. Gaume, Generalvikar

Rom in seinen drei Gestalten

oder das alte, neue und unterirdische Rom.

4 Bände. 8. (2372 S.) 1870. Broschiert M. 6.—.

Wenn der Reisende an solche Orte gelangt oder vor Denkmäler hintritt, welche die wunderbare Entwicklung eines Dramas von viertausend Jahren, die Umwandlung des heidnischen Roms ins christliche handgreiflich bezeugen, dann gerät er in Erstaunen, seine Seele erweitert, sein Wissen vermehrt, sein Glaube steigert sich und wird unerschütterlich. Dies und die ganze Geschichte Roms schildert der frühere apostolische Protonotar Dr. Gaume im obigen Werke in ausführlicher und wohlgelungener Weise. Das preiswerte Buch kann jedem Priester zur Lektüre empfohlen werden.

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.

Dr. Michael Seisenberger,

erzbischöfl. geistl. Rat, ord. Professor am Kgl. Lyzeum in Freising

Das Evangelium nach Markus

Zum Zwecke des Selbststudiums
und der Repetition erklärt.

Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. gr. 8. (VIII, 290 S.)
Broschiert M. 3.—, in eleg. Halbfranzband M. 4.50.

Oberrheinisches Pastoralblatt:

Wer beim Studium der Heiligen Schrift etwa dem Markus-Evangelium ein besonderes Augenmerk schenken will, findet in dieser Erklärung einen sehr geeigneten Wegweiser. Er bietet nicht so viel, als man von einer erschöpfenden exegetischen Bibelgelehrsamkeit erwarten mag, aber so viel, als das allgemeine Ziel und Bedürfnis des Theologen erheischt, und das in aller Kürze und Deutlichkeit und in einer ansprechenden Darstellung. Jedes Kapitel ist übersichtlich nach folgendem Schema behandelt: griechischer Text, lateinischer Text, deutsche Wiedergabe mit Kommentar zu den einzelnen Versen, Fragen für Studium und Repetition. Durch diese Einrichtung ist der Leser zu einer wirklichen Vertiefung und gründlichen Aneignung des Gegenstandes gezwungen und wird in biblischer Erkenntnis eine mächtige Förderung erfahren. Möge der Verfasser auch die andern Bücher des Neuen Testamentes nach derselben Methode behandeln.

Hirtenspiegel.

Erwägungen über das Leben u. Wirken des Priesters.

Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. 8. (IV, 292 S.)
Broschiert M. 3.20, in elegantem Leinwandband M. 4.50.

Katholische Kirchenzeitung, Salzburg:

Es ist eine Wohltat für die Kandidaten der Theologie, daß ihnen hier ein Buch zu Gebote steht, das eine Grundlage für ihren verantwortungsvollen späteren Beruf gibt. Reichhaltigkeit des Inhalts, besonnenes Urteil müssen als hervorragende Eigenschaften bezeichnet werden. Für Primizgeschenke und als Geschenk für Alumnen und Priester überhaupt ist das in jeder Beziehung empfehlenswerte Buch ganz vorzüglich geeignet.

Der

Weltapostel Paulus

nach seinem Leben und
Wirken geschildert von

Hofrat Dr. Franz X. Pölzl

Hausprälat Sr. päpstlichen Heiligkeit und Professor der Theologie an der kaiserlich königl. Universität in Wien.

Mit Druckgenehmigung des fürsterzbischöflichen Ordinariates Wien und des bischöflichen Ordinariates Regensburg.

Das prächtig ausgestattete Werk enthält an Beilagen: **drei farbige Kunstblätter, eine geographische Karte in Farben und mehrere Register.** gr. 8. XXVIII und 664 Seiten.

Hochelegant broschiert M. 9.—, in hochfeinem Leinwand-Prachtband M. 11.40.

Se. Eminenz Kardinal Gruscha hat die Widmung angenommen.

Literarischer Handweiser:

Möge das in einfacher, klarer Sprache redende Buch Pölzls, das als ein rein befruchtender Niederschlag ernster, positiver Gelehrtenarbeit bezeichnet werden muß, den Weg zu recht vielen Konfratres und Laien finden!

Münster. **Jos. Niemann.**

Allgemeines Literaturblatt:

Wir möchten dieses in klarer, anschaulicher und schöner Sprache geschriebene und durchaus vornehm gehaltene Lebensbild des größten christlichen Heros allen religiös Gebildeten, speziell auch den praktischen Geistlichen, den Religionslehrern und Theologiestudierenden angelegentlichst empfehlen. Möge der Verfasser uns bald auch mit der (S. V.) in Aussicht gestellten Monographie über die Mitarbeiter und Begleiter Pauli beschenken können!

Dillingen. **Prof. Dr. Dausch.**

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg.

F III 82

Jesus Christus.

Von P. Didon.

Autorisierte Uebersetzung aus dem französischen Original von
Dr. C. M. Schneider.

Illustrierte Prachtausgabe.

Lex.-8°. 4. Auflage. XXX und 1202 Seiten.
Brosch. M. 10.—, in Orig.-Prachtband M. 12.—.

Wenn je Jesus Christus das Zeichen war, dem widersprochen wird, an dem die Geister sich scheiden, um das der große Weltenkampf tobt, so ist das gewiß in unserer Zeit in der augenfälligsten Weise der Fall. Wenn seine Gegner alles aufbieten, um seine göttliche Persönlichkeit zu einer rein menschlichen, ja mythischen Gestalt zu verflüchtigen, so müssen seine Schüler vor allem diese Person in ihrer vollen historischen Klarheit und Wahrheit sowie in ihrer übermenschlichen Erhabenheit zur Darstellung bringen.

Unter manchen derartigen Versuchen unserer Zeit hat das oben genannte Werk von Didon großes Aufsehen, wenigstens in seinem Heimatlande, gemacht. Doch wird dasselbe nicht verfehlen, auch in deutscher Übersetzung in unserm Vaterlande sich viele Freunde zu erwerben. Denn nicht nur werden innerliche Seelen erbaut werden durch das tiefere Eindringen in das edelste aller Herzen, sondern auch kritischer angelegte Naturen werden die Ansprüche, die man billigerweise an einen Historiographen stellen kann, befriedigt finden. Der Verfasser widerlegt nicht nur direkt mancherlei Einwände der Ungläubigen gegen einzelne Ereignisse, insbesondere wunderbare Vorgänge im Leben Jesu, sondern, was von durchschlagender Bedeutung ist, er zeichnet mit großer Sorgfalt immer den historischen, geographischen Hinter- und Untergrund der evangelischen Geschichte. Insbesondere zeigt er sich sehr vertraut mit der Topographie Palästinas, die er wohl nur durch längeren Aufenthalt an den hl. Orten so detailliert kennen lernen und darstellen konnte. Damit wird aber zugleich dem kritischen wie dem erbaulichen Momente in befriedigender Weise Rechnung getragen; denn auch für den betrachtenden Christen ist die „compositio loci" von hoher Bedeutung.

Philos. Jahrbuch Bd. V, 4. Heft. **Dr. Gutberlet.**

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01008 6405